BIBLIOTECA DE GRANDES PENSADORES

Hegel

II



GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

II

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

LÍNEAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

LECCIONES DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

LÍNEAS FUNDAMENTALES
DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Traducción y notas de

M.ª DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

NOTA DE TRADUCCIÓN

Esta traducción se ha realizado sobre la edición de la obra completa de F. Meiner, *Philosophische Bibliothek*, Hamburgo, 1962 y sigs.

Las abreviaturas utilizadas de las obras principales y de las citadas con mayor frecuencia son las siguientes:

Enc.	*Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (actualmente según la 3.ª ed. de 1830).
ThW	*Werke in zwanzig Bänden* [ed. de E. Mollenhauer y K. M. Michel], Frankfurt, Suhrkamp, 1971-1983.

PRÓLOGO[1]

El motivo inmediato para la edición de este compendio es la necesidad de poner en manos de mis oyentes un hilo conductor para las lecciones que debido a mi cargo imparto sobre la *Filosofía del derecho*. Este manual es un desarrollo ulterior y sobre todo más sistemático de los mismos conceptos fundamentales que sobre esta parte de la filosofía ya están contenidos en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Heidelberg, 1817), y que entonces fueron destinados por mí a mis cursos.

Pero para que este compendio pudiera aparecer impreso y consiguientemente llegara también al gran público, hubo que tener en cuenta las *observaciones*, que ante todo debían aclarar en breve mención las representaciones afines o divergentes, las consecuencias ulteriores y otras semejantes, todo lo cual recibiría en las lecciones su correspondiente ampliación. A veces aquí fue preciso desarrollarlas más, con el fin de aclarar, en su caso, el contenido más abstracto del texto y tomar en consideración más extensamente representaciones fácilmente comprensibles y corrientes de nuestra época. Así ha surgido una serie de observaciones más extensas que las que trae consigo la finalidad y el estilo de un compendio. Con todo, un compendio propiamente dicho tiene por objeto el ámbito de una ciencia considerado como ya acabado y lo propio de él es, quizás a excepción de un pequeño añadido aquí o allá, especialmente la composición y ordenación de los momentos esenciales de un contenido que está dado y es conocido desde hace tiempo, ya que desde hace tiempo esa forma tiene sus reglas y sus maneras constituidas. De un compendio filosófico no se espera ya esta hechura, a no ser porque uno se imagine que lo que la filosofía aporta es una obra tan nocturna como la tela de Penélope, que cada día se empieza de nuevo.

Ciertamente, este compendio diverge del resumen habitual ante todo por el método, que por eso constituye el elemento que lo guía. Pero aquí se presupone que el modo filosófico de progresar de una materia a otra y de probar científicamente, es decir, los modos del conocimiento especulativo en general, se distinguen esencialmente de otros modos de conocimiento. La intelección de la necesidad[2] de tal diferencia puede ser lo único que sea capaz de sacar a la filosofía de la vergonzosa decadencia en que se ha hundido en nuestra época. Se ha reconocido, desde luego, la insuficiencia para la ciencia especulativa de las formas y reglas de la lógica anterior, de la definición y del silogismo, que contienen las reglas del conocimiento del entendimiento, o, más que reconocido, sólo se ha sentido esta insuficiencia, y entonces se ha desechado a estas reglas pero sólo como cadenas, con el fin de hablar arbitrariamente desde el corazón, desde la fantasía y la intuición contingente; y puesto que a pesar de todo tienen que intervenir la reflexión y las relaciones del pensamiento, se procede inconscientemente según el despreciado método de la deducción y del razonamiento completamente habituales. He desarrollado extensamente la naturaleza del saber especulativo en mi *Ciencia de la lógica*; por ello en este compendio sólo se ha incluido ocasionalmente una elucidación sobre el

procedimiento y el método. Dada la constitución concreta y en sí tan variada del objeto, se ha obviado ciertamente poner de manifiesto y destacar la progresión lógica con todos sus detalles; por una parte, esto se podría considerar superfluo debido a la presupuesta familiaridad con el método científico; pero por otra parte, de suyo se comprende que tanto el todo como el desarrollo de sus miembros descansan en el espíritu lógico. Desde este aspecto, también, es como yo ante todo quisiera que este tratado fuera entendido y juzgado. Pues aquello con lo que tiene que ver es la *ciencia*, y en la ciencia el contenido está unido esencialmente a la *forma*.

Precisamente de aquellos que parecen quedarse con lo más profundo se puede oír que la forma es algo extrínseco e indiferente para la cosa, que sólo se le añade a ella; se puede decir además que la ocupación del escritor, en particular del escritor filosófico consiste en descubrir *verdades*, en decir *verdades*, en difundir *verdades* y conceptos correctos. Si ahora se considera cómo llega a cumplirse realmente tal ocupación, se ve por una parte el mismo viejo potaje una y otra vez recalentado y expendido por todos los rincones, una ocupación que por supuesto tendrá su mérito para la formación y el despertar del ánimo, aunque igualmente podría ser considerada más bien como una sobreabundancia muy trabajosa: «pues tienen a Moisés y a los profetas, ¡que los escuchen!».[3] Sobre todo, uno tiene múltiples ocasiones de asombrarse por el tono y la pretensión que se da a conocer en esto, como si no le hubieran faltado al mundo más que estos fervientes propagadores de verdades y como si el potaje recalentado trajera nuevas e inauditas verdades y hubiera que tomarlas en serio siempre especialmente «en la época actual». Pero, por otra parte, se ve que por un lado lo que surge de tales verdades es desplazado y arrastrado precisamente por verdades semejantes dispensadas desde otros lados. Ahora bien, lo que en este cúmulo de verdades no es ni viejo ni nuevo, sino permanente, ¿cómo debe destacarse de estas consideraciones informes que vienen de aquí y de allá?; ¿cómo distinguirlo y acreditarlo de otro modo, si no es mediante la *ciencia*?

Por lo demás, con respecto al *derecho*, la *eticidad*, el *Estado*, la *verdad* es *tan antigua precisamente por cuanto* es *abiertamente expuesta y conocida en las leyes públicas, en la moral y en la religión públicas*. ¿Qué más necesita esta verdad, en la medida en que el espíritu pensante no se satisface con poseerla en esta forma más próxima, sino también con *concebirla*, y adquirir para el contenido que ya es en sí *(an sich)*[4] mismo racional, también la forma racional, de modo que parezca justificada ante el pensamiento libre, el cual no permanece aferrado a lo *dado*, ya sea dado por la autoridad externa y positiva del Estado, por el acuerdo entre los hombres, o por la autoridad del sentimiento interno, del corazón y del testimonio inmediato de aprobación del espíritu, sino que [el pensamiento libre] parte de sí mismo y precisamente por eso exige saberse íntimamente unido a la verdad?

El comportamiento sencillo del ánimo ingenuo consiste en atenerse con convicción plenamente confiada a la verdad conocida públicamente y construir sobre este sólido fundamento su modo de actuar y su firme posición en la vida. Contra este comportamiento sencillo se erige la dificultad ya mencionada de cómo se puede distinguir

y averiguar lo que es universalmente reconocido y válido en las infinitas *opiniones diversas*; y esta perplejidad puede tomarse fácilmente como algo justa y verdaderamente grave para el asunto. Pero de hecho aquellos que hacen alarde de esta perplejidad están en el caso de no ver el bosque a causa de los árboles, y la perplejidad y dificultad que se presentan son sólo las que ellos mismos provocan; así que esta perplejidad y dificultad suya es más bien la prueba de que quieren algo distinto de lo que es universalmente reconocido y vigente como sustancia del derecho y de lo ético. Pues si verdaderamente se trata de esto, y no de la *vanidad* y de la *particularidad* del opinar y del ser, se atendrían al derecho sustancial, esto es, a los mandamientos de la eticidad y del Estado y encauzarían su vida consecuentemente. La dificultad siguiente, sin embargo, proviene del hecho de que el hombre *piensa* y busca en el pensar su libertad y el fundamento de la eticidad. Este derecho, siendo tan alto, tan divino, se trastoca sin embargo en injusticia cuando sólo vale para el pensamiento y si el pensamiento sólo se sabe libre en la medida en que *discrepa* de lo que es *universalmente reconocido y válido* y ha sabido inventarse algo *particular*.

En nuestra época podría haber arraigado del modo más firme la representación según la cual la libertad del pensamiento y del espíritu en general, *con relación al Estado*, se demostrara sólo en la divergencia, e incluso en la hostilidad contra lo reconocido públicamente y, a partir de ahí, especialmente una filosofía acerca del Estado podría parecer tener como tarea esencial la de inventar y dar *también* una *teoría*, por supuesto nueva y particular. Si se observa esta representación y su correspondiente apremio, uno debería suponer que aún no ha habido ningún Estado y ninguna constitución política en el mundo, ni los hay hasta el presente, sino que es *ahora* —y este *ahora* durará indefinidamente— cuando comenzaría todo desde el principio, y que el mundo ético habría esperado a ser así pensado, investigado y fundamentado sólo *ahora*. Respecto de la *naturaleza* se admite que la filosofía tiene que conocerla *tal como es*, que la piedra filosofal se encuentra escondida *en alguna parte*, pero *en la naturaleza misma*, que es *en sí racional* y que el saber tiene que investigar y aprehender conceptualmente la razón *efectiva* que está presente en ella, y no las configuraciones y contingencias que se muestran en lo superficial, sino su eterna armonía, pero como su ley y su esencia *inmanentes*.

El *mundo ético*, por el contrario, el Estado —[es decir] ella, la razón tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia—, no debería gozar de la dicha de que sea la razón la que de hecho se haya elevado en ese elemento a la fuerza y al poder, se reafirme en él y lo habite. El universo espiritual estaría más bien abandonado al azar y a la arbitrariedad, estaría *abandonado de Dios*, de modo que según este ateísmo del mundo ético lo *verdadero* se encuentra *fuera* de él, y al mismo tiempo, puesto que la razón *también* debe estar en él, lo verdadero sería sólo un problema. Pero aquí se encuentra la justificación, incluso la obligación para todo pensar de ponerse en camino, pero no para *buscar* la piedra filosofal, pues con el filosofar de nuestra época se ahorra la búsqueda y cada uno está seguro de tener esa piedra en su poder, como de estar de pie y andar. Y entonces ocurre que los que viven en esta realidad efectiva del Estado y se encuentran

satisfechos en su saber y querer —y son muchos, incluso más de lo que se cree y se sabe, pues *en el fondo* son *todos*— por lo tanto, al menos los que *con conciencia* tienen su satisfacción en el Estado, se ríen de esos derroteros y aseveraciones y los toman por un juego vacío, tan pronto divertido o serio, gracioso o peligroso. Ese apremio inquieto de la reflexión y la vanidad, así como la acogida y el encuentro que experimentan, sería sólo una cosa aislada que se desarrollaría en sí a su manera; pero es la *filosofía* en general la que con estos arranques se ha expuesto a mucho desprecio y descrédito. El peor de los desprecios consiste, como ya dije, en que cada uno está convencido de estar en condiciones de disputar y estar al tanto sobre la filosofía en general, como de estar en pie y andar. Sobre ningún otro arte ni ciencia se muestra este desprecio, que consiste en opinar que se lo posee sin más espontáneamente.

De hecho, lo que con la mayor pretensión hemos visto salir de la filosofía contemporánea sobre el Estado justificaba a cualquiera, que tuviera ganas de tomar parte en el asunto, a tener esta convicción de poder hacerlo sin más y a darse con ello la prueba de estar en posesión de la filosofía. Por lo demás, esta autodenominada filosofía ha manifestado expresamente que *lo verdadero mismo no* puede *ser conocido*, sino que lo verdadero sería lo que cada uno deje *brotar de su corazón, de su ánimo y de su entusiasmo* sobre los objetos éticos, especialmente sobre el Estado, el gobierno y la constitución. ¿Qué no se ha dicho sobre esto, especialmente para agradar a la juventud? La juventud bien se lo ha dejado decir con gusto. [El salmo] «A los suyos se lo dio Él en sueños»[5] ha sido aplicado a la ciencia, y por eso cada durmiente se cuenta entre los *suyos*; lo que él recibe en el sueño de los conceptos sería así ciertamente verdadero según esto. Un comandante en jefe de esta fatuidad que se llama «filosofar», el señor Fries,[6] no se ha sonrojado al decir, en un discurso sobre el Estado y la constitución política pronunciado con ocasión de una celebración pública que ha llegado a ser tristemente célebre,[7] que «en el pueblo en que reina un auténtico espíritu comunitario, a cada negocio de los asuntos públicos le llegaría *la vida desde abajo, desde el pueblo*, a cada obra individual de educación del pueblo y de servicio popular se consagrarían sociedades *vivientes*, inquebrantablemente unidas *por la sagrada cadena de la amistad*» y cosas semejantes. Éste es el sentido principal de la fatuidad: basar la ciencia, no sobre el desarrollo del pensamiento y del concepto, sino más bien sobre la percepción inmediata y la imaginación contingente; igualmente, la rica articulación de lo ético en sí, que es el Estado, la arquitectónica de su racionalidad que, gracias a la diferenciación precisa de los círculos de la vida pública y de sus justificaciones y gracias al rigor de la medida en la que se sostiene cada pilar, cada arco y cada contrafuerte, hace surgir la fuerza del todo a partir de la armonía de sus miembros, todo este edificio bien construido se le deja disolver en la papilla del «corazón, de la amistad y el entusiasmo». Como lo está el mundo en general según Epicuro, así según semejante representación, el mundo ético debería ser entregado —aunque ciertamente no lo *es*— a la contingencia subjetiva de la opinión y de la arbitrariedad. Con el simple remedio casero de colocar en el *sentimiento* lo que precisamente es el trabajo milenario de la razón y de su entendimiento, se ahorra todo el esfuerzo de la intelección racional y del conocimiento

dirigido por el concepto pensante. *Mefistófeles*, según Goethe —una buena autoridad—, dice a este respecto aproximadamente lo que yo he citado en otra ocasión:[8]

> Desprecia sólo el entendimiento y la ciencia,
> supremos entre todos los dones del hombre;
> así te has entregado al diablo
> y tienes que perecer.

Inmediatamente próximo a esto se encuentra el hecho de que este punto de vista adquiere también la figura de la *piedad*; pues ¡con qué no se ha tratado de autorizar este impulso! Con la devoción a Dios y con la Biblia se ha pretendido dar la suprema justificación para despreciar el orden ético y la objetividad de las leyes. Pues ciertamente, es también la piedad la que envuelve en una intuición más simple del sentimiento la verdad que está diseminada en el mundo en un reino orgánico. Pero en la medida en que sea de índole correcta, abandona la forma de esa región tan pronto como desde el interior penetra en el día del despliegue y de la riqueza revelada de la Idea; y de aquel servicio divino interior conserva la veneración por una verdad y una ley que es en sí y para sí,[9] elevadas por encima de la forma subjetiva del sentimiento.

Se puede advertir aquí la forma particular de la mala conciencia que se hace notoria en el tipo de elocuencia del que se envanece aquella fatuidad; y en primer lugar en el hecho de que allí donde más *vacía de espíritu* es, tanto más habla del *espíritu*, cuanto más muerto y acartonado es su discurso, más utiliza las palabras *vida* e *introducir en la vida*, allí donde muestra el mayor egoísmo de la soberbia vacía, más se lleva a la boca la palabra *pueblo*. Pero el distintivo característico que lleva en la frente es el odio a la ley. Que el derecho y la eticidad, así como el mundo efectivo del derecho y de lo ético, sean captados por el *pensamiento*, que mediante el pensamiento se den la forma de la racionalidad, es decir, la universalidad y la determinidad,[10] todo esto, *la ley*, es lo que con razón considera como su mayor enemigo ese sentimiento que se reserva el beneplácito, esa conciencia moral que coloca el derecho en la convicción subjetiva. La forma del derecho como un *deber* y como una *ley* es sentida por ese sentimiento como una *letra muerta* y *fría* y como una *cadena*, pues no se reconoce a sí mismo en ella, y tampoco se conoce libre en ella, porque la ley es la razón de la cosa y ésta no permite al sentimiento exaltarse según su propia particularidad. La ley es, por tanto, como en el curso de este tratado se apreciará en algún lugar,[11] el santo y seña *(Schiboleth)*[12] con el que se distinguen los falsos hermanos y amigos del llamado pueblo.

Como ahora la charlatanería de la arbitrariedad se ha apoderado del nombre de *filosofía* y ha conseguido inculcar en un amplio público la opinión de que semejante ajetreo es filosofía, ha llegado a ser casi una deshonra hablar incluso de modo filosófico de la naturaleza del Estado y no hay que reprochar a las personas de ley si incurren en impaciencia tan pronto como oyen hablar de una ciencia filosófica del Estado. Aún menos hay que asombrarse si los gobiernos finalmente han dirigido su atención hacia tal filosofar, pues entre nosotros la filosofía no se ejerce sin más como entre los griegos,

como un arte privado, sino que tiene una existencia manifiesta, que afecta a lo público, principalmente o únicamente al servicio del Estado. Si los gobiernos han demostrado su confianza a los estudiosos dedicados a esta materia, y han delegado totalmente en ellos el desarrollo y el contenido de la filosofía —si bien ocasionalmente, si se quiere, no ha sido tanto por confianza como por indiferencia hacia la ciencia misma y su enseñanza se ha mantenido sólo por tradición (como, hasta donde yo sé, al menos se ha dejado subsistir en Francia a las cátedras de metafísica)—, esa confianza ha sido de muchas maneras mal correspondida, o donde, en otro caso, se quisiera ver indiferencia, habría de considerarse el resultado, esto es, la degradación de todo conocimiento fundamental, como una expiación de esa indiferencia. Al principio, la fatuidad bien parece de todo punto compatible, al menos con el orden y la quietud externos, porque no llega a rozar la sustancia de la cosa, y menos a figurársela; por ello, de entrada nada tendría contra ella, al menos policialmente, si el Estado no contuviera en sí la necesidad de una formación y de una inteligencia más profundas y no exigiera su satisfacción por parte de la ciencia. Pero la fatuidad conduce de por sí, con respecto a lo ético, al derecho y al deber en general, a aquellos principios que en esta esfera constituyen lo superficial, a los principios de los *sofistas*, que nosotros aprendemos a conocer definitivamente por Platón —principios que establecen lo que es el derecho sobre *fines y opiniones subjetivos*, sobre el *sentimiento subjetivo* y la *convicción particular*—, principios de los cuales se sigue la destrucción tanto de la eticidad interna como de la conciencia justa, del amor y del derecho entre las personas privadas, así como la destrucción del orden público y de las leyes del Estado. El significado que semejantes fenómenos tienen que adquirir para los gobiernos no se podrá eludir quizás a causa del título que se apoyaba en la misma confianza otorgada y en la autoridad de un cargo para exigir del Estado que deje hacer y tolere lo que corrompe y se opone a la fuente sustancial de los actos, es decir, los principios universales, como si eso le correspondiese. La expresión: *A quien Dios da un oficio, también le da el entendimiento*, es una vieja broma que ya nadie en nuestros tiempos se tomará en serio.

En la importancia del modo y manera de filosofar, que debido a las circunstancias ha sido renovada por los gobiernos, no se puede desconocer el momento de protección y de apoyo que parece haber llegado a necesitar el estudio de la filosofía en otros muchos aspectos. Pues se lee en tantas producciones de la rama de las ciencias positivas, e igualmente de la edificación religiosa y de otra literatura indeterminada, cómo se muestra allí el ya mencionado desprecio hacia la filosofía —en el sentido de que tales producciones, que a la vez demuestran estar completamente atrasadas en la formación del pensamiento y que la filosofía les es algo completamente ajeno, la tratan como algo de por sí acabado—, sino que incluso [ese desprecio] se dirige expresamente contra la filosofía y declara su contenido, el *conocimiento conceptual de Dios* y de la *naturaleza* física y espiritual, el conocimiento de la *verdad*, como una petulancia insensata e incluso pecaminosa; se lee también cómo la *razón*, otra vez la *razón* y en infinita repetición la *razón* es acusada, menospreciada y condenada, o cómo por lo menos se da a conocer lo incómodas que caen las pretensiones supuestamente inaplicables del concepto en una

gran parte del esfuerzo que debiera ser científico. Si uno tiene ante sí, digo, semejantes fenómenos, casi tendría que dar cabida al pensamiento de que *en este aspecto* la tradición no sería ya ni digna ni suficiente para asegurar la *tolerancia* y la existencia pública al estudio filosófico.[13] Las declamaciones y arrogancias contra la filosofía, que son corrientes en nuestra época, ofrecen el singular espectáculo de que por una parte tienen razón, por esa fatuidad a la que esta ciencia ha sido degradada y, por otra parte, arraigan en ese elemento contra el que se dirigen desconsideradamente. Pues, al calificar el conocimiento de la verdad como un intento insensato, eso que se autodenomina filosofar ha *equiparado* virtud y vicio, honor y deshonor, conocimiento e ignorancia, y ha *nivelado* todos los pensamientos y todas las materias, como el despotismo del emperador de Roma niveló a nobles y esclavos, de modo que los conceptos de lo verdadero y las leyes de lo ético no son ya más que opiniones y convicciones subjetivas y los principios más delictivos son colocados en cuanto *convicciones* en igual dignidad que esas leyes; y asimismo el objeto más vacío y particular y la materia más insulsa son colocados en igual dignidad que aquello que constituye el interés de toda persona pensante y los vínculos del mundo ético.

Por ello hay que estimar como una *suerte* para la ciencia —de hecho es, como se indicó, la *necesidad de la cosa*— que ese filosofar, que como un *escolasticismo* quisiera seguir devanándose dentro de sí,[14] se haya puesto en una relación más próxima con la realidad efectiva, en la cual hay seriedad con los principios de los derechos y de los deberes, que vive a la luz de la conciencia de esos principios, y que por ello ha llegado a una *ruptura abierta.* Es precisamente a *esta posición de la filosofía con respecto a la realidad efectiva* a la que esos malentendidos se refieren, y por eso vuelvo yo a lo que antes he señalado: que la filosofía, por ser la *indagación de lo racional*, consiste consiguientemente en *captar lo presente y lo real* y no en erigir un *más allá* que sabe Dios dónde debe estar, o del cual ciertamente se sabe decir de hecho dónde está, esto es, en el error de un razonamiento vacío y unilateral. En el curso del siguiente tratado he señalado que incluso la república platónica, que está considerada como expresión proverbial de un *ideal vacío*, no ha hecho esencialmente nada más que captar la naturaleza de la eticidad griega y que en la conciencia de un principio más profundo que irrumpía en ella —el cual podía manifestarse inmediatamente en ella sólo como un anhelo aún insatisfecho y por tanto sólo como una corrupción—, Platón ha tenido que buscar ayuda contra este anhelo, pero esa ayuda, que tenía que venir de lo alto, sólo podía buscarse en una forma particular externa de aquella eticidad mediante la cual él se figuraba sojuzgar esa corrupción: y precisamente de ese modo hirió en lo más profundo el profundo impulso de aquella eticidad, la libre personalidad infinita. Pero con ello Platón se ha revelado como un gran espíritu, pues precisamente el principio en torno al cual gira lo decisivo de su idea es el eje alrededor del cual giraba entonces[15] la inminente revolución del mundo.

> Lo que es racional, eso es efectivamente real;
> y lo que es efectivamente real, eso es racional.[16]

En esta convicción está toda conciencia no prevenida, como la filosofía, y de aquí parte ésta tanto en la consideración del universo *espiritual* como del *natural*. Si la reflexión, el sentimiento, o cualquier figura que tenga la conciencia subjetiva, consideran el *presente* como algo *vano*, si están por encima del presente y lo que saben es mejor, entonces la conciencia subjetiva se encuentra en lo vano y, como sólo tiene realidad efectiva en el presente, ella misma es tan sólo vanidad. Si, inversamente, la *Idea* pasa por ser sólo una idea, una representación en una opinión, la filosofía por el contrario proporciona la intelección de que nada es efectivamente real sino la Idea. Desde esto se llega a conocer, en el aparecer de lo temporal y transitorio, la sustancia, lo inmanente y lo eterno que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la Idea en cuanto que en su realidad efectiva entra a la vez en la existencia externa, se despliega en un ámbito infinito de formas, fenómenos y configuraciones y envuelve su núcleo con la corteza multicolor en la que la conciencia se aloja al principio, y donde el concepto penetra primero, para tomar el pulso interno y sentirlo todavía palpitante en las configuraciones exteriores. Pero las relaciones infinitamente diversas que se forman en esta exterioridad debido al aparecer de la esencia en ella, todo este material infinito y su regulación, no son objeto de la filosofía. Se inmiscuiría así en cosas que no le conciernen y puede ahorrarse dar buenos consejos al respecto; Platón pudo evitar recomendar a las nodrizas que los niños nunca permanecieran en pie y que los tuvieran siempre en brazos;[17] y asimismo Fichte pudo haber evitado *construir*, como se decía, el perfeccionamiento de la policía de control hasta el punto de que a los sospechosos no sólo se les debía poner las señas en el pasaporte, sino que se debía pintar su retrato en él.[18] En semejantes elaboraciones ya no se ve ninguna huella de filosofía, y ésta puede abandonar semejante supersabiduría tanto más cuanto que con respecto a esta multitud infinita de objetos debe mostrarse precisamente de lo más liberal. De este modo la ciencia se mostrará completamente alejada del odio que suscita la vanidad de la pedantería hacia una multitud de circunstancias e instituciones; odio en el que se complace al máximo la mezquindad, porque sólo con él llega a un sentimiento de sí.

Así pues este tratado, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir* y *exponer el Estado como algo en sí racional*. En cuanto escrito filosófico tiene que estar completamente alejado de deber construir un *Estado tal como debe ser*; la enseñanza que puede hallarse en él no puede dirigirse a enseñar al Estado tal como debe ser, sino más bien cómo él, el universo ético, debe llegar a ser conocido.

> Ιδου Ποδοσ, ιδου και το πηδημα.[19]
> *Hic* Rhodus, *hic* saltus.

Concebir *lo que es*, es la tarea de la filosofía,[20] pues *lo que es*, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es desde luego *hijo de su tiempo*; así también la filosofía es *su tiempo captado en pensamientos*. Tan insensato es figurarse que alguna filosofía vaya más allá de su mundo presente como que un individuo salte por encima de su

tiempo, salte por encima de Rodas. Si su teoría va de hecho más allá de su tiempo, construye un mundo *como debe ser*, y existe ciertamente, pero sólo en su intención — en un elemento dúctil donde se puede imaginar lo que se quiera.

Con poca variación aquella locución sonaría:

Aquí está la rosa, baila *aquí*.[21]

Lo que hay entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad existente, lo que separa a aquella razón de ésta y no le deja encontrar en ella satisfacción, es la cadena de una abstracción cualquiera que no está liberada para llegar al concepto. Conocer la razón como la rosa en la cruz[22] del presente y así gozarse de esto, esta intelección racional es la *reconciliación* con la realidad que la filosofía proporciona a aquellos en quienes ha surgido una vez la exigencia interna de *concebir* y de conservar tanto la libertad subjetiva en aquello que es sustancial, como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en lo que es en sí y para sí.

Esto es también lo que constituye el sentido más concreto de lo que antes ha sido designado abstractamente como la *unidad de la forma* y *del contenido*, ya que la *forma* en su significado más concreto es la razón como conocer conceptual y el *contenido* es la razón en cuanto la esencia sustancial de lo ético, así como de la realidad natural; la identidad consciente de ambas es la Idea filosófica.—Es una gran obstinación, una obstinación que hace honor al ser humano, no querer reconocer en el fuero interno lo que no esté justificado por el pensamiento y esta obstinación es lo característico de la época contemporánea y, además, el principio propio del protestantismo. Lo que Lutero ha iniciado como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu es lo mismo que posteriormente el espíritu maduro se ha esforzado por captar en el *concepto* y así liberarse en el presente y encontrarse de este modo en él. Así como ha llegado a ser famoso el dicho de que media filosofía aleja de Dios —y es esta misma mitad la que pone al conocer en una *aproximación* a la verdad—, pero la verdadera filosofía conduce a Dios,[23] ocurre lo mismo con el Estado. Así como la filosofía no se contenta con la aproximación, que no es ni fría ni caliente y por tanto se vomita,[24] tanto menos se contenta con la fría desesperación, la cual concede que en esta temporalidad todo anda mal o es sumamente mediocre, pero que precisamente en ella no puede haber nada mejor y sólo por eso hay que estar en paz con la realidad; una paz más cálida con ella es la que proporciona el conocimiento.

Para añadir una palabra sobre *enseñar* cómo debe ser el mundo, digamos que de todos modos la filosofía siempre llega tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo tan sólo después de que la realidad ha completado y terminado su proceso de formación. Esto, que el concepto enseña, asimismo lo muestra necesariamente la historia: que sólo en la madurez de la realidad efectiva lo ideal aparece frente a lo real y que lo ideal se construye el mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, es que una figura de la

vida ha envejecido y con gris sobre gris no se puede rejuvenecer, sino sólo conocer; la lechuza de Minerva tan sólo emprende su vuelo cuando comienza a anochecer.

Ya es tiempo de cerrar este prólogo; en cuanto prólogo sólo le correspondía hablar externa y subjetivamente del punto de vista del escrito al cual antecede. Si se debe hablar filosóficamente de un contenido, sólo corresponde un tratamiento científico objetivo, por lo tanto una réplica al autor de otro tipo, que no sea un tratado científico de la cosa misma, tiene que serle indiferente y tiene que valer para él como un epílogo subjetivo y una aseveración caprichosa.

Berlín, 25 de junio de 1820

---

1 Traducción del texto *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, que Hegel hizo editar en Berlín en 1821. Este mismo texto es el que ha sido publicado en 2009 en el tomo 14, 1 de la edición crítica *(Gesammelte Werke)* de Meiner, Hamburgo.

2 «Intelección» traduce el hegeliano *Einsicht*, para distinguirlo de otros términos como «comprensión» o «conocimiento», que tienen en Hegel un significado filosófico distinto.

3 *Cf.* Lc 16, 29.

4 La expresión *an sich* suele tener un matiz de virtualidad que no se encuentra en *in sich*. Por ello, cuando se trate de *an sich* lo hacemos constar en el texto.

5 *Cf.* Sal 126, 2.

6 De la fatuidad de su ciencia ya he dado testimonio. *Cf. Ciencia de la lógica* (Nüremberg, 1812), «Introducción», pág. XVII *(N. del A.). Cf. Wissenschaft der Logik*, Einleitung, en ThW, V, 47.

7 Se refiere Hegel al discurso pronunciado por J. F. Fries en conmemoración del tercer centenario de la reforma de Lutero, el 18 de octubre de 1817. Fries (1773-1843) fue profesor de filosofía en Heidelberg y en Jena.

8 *Cf. Fenomenología del espíritu* (ThW, III, 271). Es una cita libre del *Fausto* de Goethe, vv. 1851-1852 y 1866-1867.

9 La expresión «an und für sich» se traduce como «en sí y para sí».

10 *Bestimmtheit* se traduce como «determinidad».

11 *Cf.* § 258.

12 En Jue 12, 5-6, *shibbolet* era la seña que se pedía a los fugitivos de Efraím que ocultaban su identidad. Se les descubría porque los fugitivos tenían dificultad para pronunciarla.

13 Consideraciones semejantes se me ocurrieron ante una carta de Joh. v. Müller (*Obras*, parte VIII, pág. 56), en la que acerca de la situación de Roma en 1803, cuando la ciudad se encontraba bajo dominio francés, se lee entre otras cosas: «Interrogado respecto a las instituciones de enseñanza públicas, un profesor respondió: Se las tolera como a los burdeles *(On les tolère comme des bordels)*». Uno puede oír aún *recomendar* a la llamada *Doctrina de la razón*, es decir, la *Lógica*, más o menos con la convicción de que o bien ya nadie se ocupará de una ciencia seca e infructuosa, o bien si esto ocurre aquí o allá sólo obtendrán fórmulas sin contenido, que no dan nada y que en nada dañan, de modo que la recomendación en ningún caso perjudica ni beneficia. *(N. del A.)*

14 La actividad filosófica que está desvinculada de la realidad es para Hegel un pensamiento que da vueltas en el interior de sí mismo, como un hilo, cuerda, etc., que se devana; de ahí también, en español:

«devanarse los sesos». *Cf. Diccionario de la Real Academia Española* y *Diccionario del uso del español*, de María Moliner.

15 «Entonces»: palabra añadida en el ejemplar de Hegel por él mismo.

16 Hegel repite esta formulación en el § 6 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y allí explica que lo efectivamente real no es equivalente a lo real sin más. La realidad efectiva no es una realidad cualquiera, sino la unidad de esencia y fenómeno, por lo tanto una realidad que contiene la racionalidad propia de la esencia y que por eso mismo tiene efectividad.

17 *Cf.* Platón, *Leyes*, VII, 789e.

18 *Cf.* Fichte, *Fundamentación del derecho natural*, § 21. Hegel criticó anteriormente todos estos detalles sobre Fichte en el escrito *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. de M.ª del Carmen Paredes Martín).

19 De la fábula de Esopo, *El fanfarrón y el pentatlonista fanfarrón*.

20 Es decir, la tarea de la filosofía es elaborar conceptos (por lo tanto, *concebir*) acerca de lo que es.

21 Posible juego de palabras entre «Rodas» y «rosa», así como entre «salta» y «baila».

22 La misma expresión se encuentra en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*. *Cf.* ThW, XVI, 272.

23 *Cf.* F. Bacon (1560-1626), *De dignitate et augmentis scientiarum*, 1, 1, 5; *Essays*, XVI, *Of Atheism*.

24 *Cf.* Ap 3, 15-16.

§ 1

La *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *Idea del derecho*, el concepto del derecho y de su realización efectiva.

La filosofía tiene que ver con Ideas, y por tanto no con lo que se suele llamar *meros conceptos*; ella muestra más bien la unilateralidad y no-verdad de ellos, así como que el *concepto* (no lo que a menudo se oye llamar así, pero que es solamente una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que tiene *realidad efectiva* y precisamente de tal manera que él se la da a sí mismo. Todo lo que no es esa realidad efectiva puesta por el concepto mismo es *existencia concreta*[25] pasajera, contingencia externa, opinión, fenómeno inesencial, no-verdad, engaño, etc. La *configuración* que el concepto se da en su realización efectiva es, para el conocimiento del *concepto* mismo, lo otro de la *forma* de ser sólo como *concepto*: distintos momentos esenciales de la Idea.[26]

§ 2

La ciencia del derecho es *una parte de la filosofía*. Tiene por lo tanto que desarrollar, a partir del concepto, la *Idea* como aquello que es la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, observar el propio desarrollo inmanente de la cosa misma. En tanto que parte, tiene un *punto de partida* determinado, que es el *resultado* y la verdad de lo que *precede* y que constituye lo que se denomina su *prueba*. El concepto del derecho cae, pues, en cuanto a su *devenir*, fuera de la ciencia del derecho, su deducción está aquí presupuesta y hay que considerarlo como *dado*.

Según el método formal, no filosófico, de las ciencias, primero se busca y se exige la *definición*, al menos para tener la forma científica externa. Por lo demás, a la ciencia positiva del derecho esto no puede importarle mucho, puesto que ella se ocupa sobre todo de indicar qué es el derecho, es decir, cuáles son las determinaciones legales particulares, por lo cual se decía a modo de advertencia: *omnis definitio in iure civili periculosa*.[27] Y de hecho, cuanto más inconexas y contradictorias en sí son las determinaciones de un derecho, menos posibles son en él las definiciones, pues éstas deben contener más bien determinaciones generales que sin embargo hacen visible inmediatamente en toda su desnudez lo contradictorio, en este caso, lo injusto. Así por ejemplo, para el derecho romano no sería posible ninguna definición de *ser humano*, ya que en ella no se puede subsumir al esclavo, antes bien, en la condición de esclavo se vulnera ese concepto; igualmente peligrosa aparecería la definición de propiedad y de propietario en muchos casos.—Pero la deducción de la definición se suele derivar a partir de la

etimología, sobre todo por cuanto es abstraída de los casos particulares y por ello se toma como fundamento el sentimiento y la representación de los hombres. La corrección de la definición se pone entonces en la concordancia con las representaciones existentes. Con este método, se deja de lado lo único que es científicamente esencial con respecto al contenido, la *necesidad de la cosa* en sí y para sí misma (aquí, el derecho), pero con respecto a la forma se deja de lado la naturaleza del concepto. En el conocimiento filosófico, por el contrario, la *necesidad* de un concepto es el asunto principal y el proceso [de conceptualización], como *resultado* que ha llegado a ser, su prueba y deducción. En tanto que de este modo su *resultado para sí* es necesario, lo segundo es averiguar lo que le corresponde en las representaciones y en el lenguaje. Pero cómo es este concepto para sí en su *verdad* y cómo es en la *representación*, es algo que no sólo puede ser distinto en uno y otro caso, sino que tiene que serlo también según la forma y según la figura. No obstante, cuando la *representación* tampoco es falsa según su contenido, bien puede el concepto estar indicado como contenido en ella y presente en ella según su esencia, es decir, la representación puede ser elevada a la forma del concepto. Pero la representación es tan escasamente medida y criterio del concepto que es para sí mismo necesario y verdadero, que más bien ella ha de tomar de él su verdad, y justificarse y conocerse a partir de él. Pero si aquel modo de conocer con sus formalidades de definiciones, conclusiones, pruebas, etc., por un lado más o menos ha desaparecido, hay por el contrario un sustituto peor que ha obtenido de otro modo de proceder, esto es, el de captar y afirmar inmediatamente, como *hechos de la conciencia*, las Ideas en general, por lo tanto también la Idea del derecho y sus determinaciones ulteriores y convertir un sentimiento, natural o exaltado, el *propio corazón* y el *entusiasmo* en fuente de derecho. Si este método es el más cómodo de todos, es a la vez el menos filosófico —para no mencionar aquí otros aspectos de tal punto de vista, el cual no sólo tiene relación con el conocimiento, sino inmediatamente con la acción—. Y si el primer método, ciertamente formal, exige con todo la *forma* del concepto en la definición y la *forma* de una *necesidad* del conocer en la demostración, el proceder de la conciencia inmediata y del sentimiento erige como principio la subjetividad, la contingencia y la arbitrariedad del saber. En qué consiste el proceder científico de la filosofía está presupuesto aquí a partir de la lógica filosófica.[28]

§ 3

El derecho es *positivo* en general, a) por la *forma* de tener validez en un Estado, y esta autoridad legal es el principio para el conocimiento de aquél, *la ciencia positiva del derecho*. b) Según su *contenido* este derecho adquiere un elemento positivo α) por el particular *carácter nacional* de un pueblo, el nivel de su desarrollo *histórico* y la conexión de todas las relaciones que pertenecen a la *necesidad natural*; β) por la

necesidad de que un sistema de derecho científico tiene que incluir la *aplicación* del concepto universal a la índole particular de los objetos y casos —índole que se da *desde fuera*—, una aplicación que no es ya pensamiento especulativo y desarrollo del concepto, sino la subsunción del entendimiento; γ) por las determinaciones *últimas* exigibles para la *decisión* en la realidad efectiva.

Si se opone al derecho positivo y a las leyes el sentimiento del corazón, la inclinación y el arbitrio, al menos no puede ser la filosofía quien reconozca tales autoridades. La violencia y la tiranía pueden ser un elemento del derecho positivo, pero esto es algo contingente para él y no pertenece a su naturaleza. Más adelante (§§ 211-214), se indicará el punto en que el derecho tiene que hacerse positivo. Aquí sólo son mencionadas las determinaciones que se ampliarán allá, para designar los límites del derecho filosófico y para dejar de lado a la vez la representación eventual o incluso la exigencia de que de su desarrollo sistemático debiera surgir un código de derecho positivo, esto es, un código como el que necesita el estado efectivamente real. Porque el derecho natural o el derecho filosófico es distinto del derecho positivo, sería un gran malentendido trastocar esto convirtiéndolos en contrapuestos y contradictorios entre sí; más bien, aquél se encuentra en relación con éste como las Instituciones lo están con las Pandectas. Con respecto a lo que al comienzo del § 3 se ha llamado elemento histórico en el derecho positivo, Montesquieu[29] ha proporcionado la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico de que no se ha de considerar aislada y abstractamente la legislación en general y sus determinaciones particulares, sino más bien como un momento dependiente de *una* totalidad, en conexión con todas las restantes determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; en esta conexión obtienen su verdadero significado así como su justificación.— Considerar el surgimiento y desarrollo de las determinaciones jurídicas *que aparecen en el tiempo* —este esfuerzo *puramente histórico*, así como el conocimiento de su consecuencia intelectual, que surge de la comparación de aquellas con las relaciones jurídicas existentes— tiene su mérito y su dignidad en su propia esfera y queda fuera de la relación con la consideración filosófica, en la medida en que el desarrollo por razones históricas no se confunde con el desarrollo a partir del concepto y que la explicación y justificación históricas no se extienden hasta el significado de una justificación *válida en sí y para sí*. Esta diferencia, que es muy importante y hay que mantenerla bien, es a la vez muy esclarecedora; una determinación jurídica puede manifestarse en razón de las *circunstancias* y de las instituciones jurídicas *existentes* como perfectamente *fundada* y *consecuente* y sin embargo ser en sí y para sí injusta e irracional, como es el caso en una multitud de determinaciones del derecho romano privado que derivan de modo totalmente consecuente de instituciones tales como la patria potestad y el matrimonio romanos. Pero aunque fueran también determinaciones jurídicas justas y racionales, es algo muy distinto probarlo —lo cual sólo puede ocurrir verdaderamente por medio del concepto— y algo distinto también exponer el aspecto histórico de su surgimiento, las

circunstancias, casos, necesidades y acontecimientos que han conducido a su implantación. Semejante presentación y conocimiento (pragmático) a partir de causas históricas más próximas o más lejanas se llama frecuentemente *explicar*, o mejor aún *concebir*, en la opinión de que por medio de esta presentación de lo histórico se tiene todo, o mejor dicho lo esencial, lo único que importa hacer para *concebir* la ley o la institución jurídica; mientras que con esto más bien no se ha abordado para nada lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa. Se suele hablar así de *conceptos jurídicos* romanos, germánicos, de *conceptos* jurídicos tal como están determinados en este o aquel código, mientras que allí no aparece nada de conceptos, sino únicamente *determinaciones jurídicas* generales, *proposiciones del entendimiento*,[30] principios, leyes y cosas similares. Por el descuido de esta diferenciación, se llega a falsear el punto de vista y a transformar la pregunta por la verdadera justificación en una justificación a partir de las circunstancias, en una consecuencia derivada de presupuestos que por sí de poco sirven, etc., y en general se llega a poner lo relativo en el lugar de lo absoluto, el fenómeno exterior en el lugar de la naturaleza de la cosa. A la justificación histórica le ocurre que, cuando confunde el surgimiento externo con el surgimiento a partir del concepto, hace inconscientemente lo contrario de aquello que se propone. Cuando el surgimiento de una institución bajo sus circunstancias determinadas se muestra perfectamente adecuado y necesario, y se cumple así lo que exige el punto de vista histórico, si eso pretende valer como una justificación universal de la cosa misma se sigue más bien lo contrario, es decir que, como tales circunstancias ya no existen, la institución ha perdido su sentido y su derecho. Así, cuando por ejemplo para establecer el derecho de los *monasterios* se ha hecho valer su servicio para el cultivo y la colonización de tierras yermas, para el mantenimiento de la instrucción mediante la enseñanza y la escritura, etc., y se ha considerado este servicio como fundamento y determinación para su mantenimiento, de ello se ha seguido más bien que bajo circunstancias completamente cambiadas han llegado a ser, al menos en la medida de ese cambio, superfluos e inadecuados.

Puesto que ahora la significación histórica, la descripción histórica y la comprensión conceptual de su surgimiento, así como la visión filosófica de ese surgimiento y del concepto de la cosa están alojadas en esferas distintas, en esa misma medida pueden mantener entre sí una posición indiferente. Pero dado que ni siquiera en lo científico mantienen siempre esta posición tranquila, aduciré algo referente a este asunto, tal como aparece en el *Manual de historia del derecho romano*, de Hugo, de donde a la vez puede surgir una ulterior dilucidación de aquel proceder de enfrentamiento.[31] Hugo alega (§ 53, 5.ª ed.) «que Cicerón alaba a las Doce Tablas, con una *mirada de reojo* a los filósofos»,[32] «pero el filósofo Favorino las trata exactamente del mismo modo que desde entonces más de un gran filósofo habría tratado el derecho positivo». Hugo expresa en el mismo lugar de una vez por todas su firme rechazo de este tratamiento, en razón de que «Favorino *comprendió* las Doce Tablas *tan poco* como estos filósofos [comprendieron] el derecho

positivo».[33] En lo que respecta a la amonestación hacia el filósofo Favorino por parte del jurisconsulto Sexto Cecilio en el libro de Aulo Gellio *Las noches áticas*, XX, 1,[34] allí expresa ante todo el permanente y verdadero principio de la justificación de lo meramente positivo según su contenido. «No ignoras —dice muy bien Cecilio a Favorino— que la oportunidad de las leyes y los remedios que ofrecen cambian y fluctúan según las costumbres del tiempo, los géneros de las repúblicas, las razones de utilidad inmediata, la intensidad de los vicios que es preciso remediar, y que las leyes no pueden permanecer en el mismo estado, sino que por el contrario las tempestades de los acontecimientos y la fortuna las alteran así como las tempestades cambian la faz del cielo y del mar. ¿Qué hay más saludable que la ley propuesta por Stolon, etc., qué más útil que el plebiscito de Voconio, etc., qué se ha de estimar tan necesario como la ley Licinia? Todas *sin embargo* han sido *abolidas* y *sepultadas* por la opulencia de la ciudad, etc.»[35] Estas leyes son positivas en la medida en que tienen su significado y finalidad en las *circunstancias*, por lo cual sólo tienen un valor histórico y consiguientemente son de naturaleza transitoria. La sabiduría de los legisladores y de los gobiernos, en cuanto a lo que han hecho respecto a las circunstancias existentes y lo que han establecido respecto a las relaciones temporales, es un asunto independiente *(für sich)* y pertenece a la apreciación histórica, por la cual ha sido tanto más profundamente reconocida cuanto más se ha basado dicha apreciación en puntos de vista filosóficos.

Sobre las justificaciones ulteriores de las Doce Tablas en contra de Favorino, tan sólo quiero indicar un ejemplo, pues Cecilio aduce al caso el perpetuo engaño del método del entendimiento y su razonamiento, esto es, el de *alegar un buen argumento* para una *mala causa* y opinar que se ha justificado de esta manera. Para esa ley aberrante que otorgaba al acreedor, una vez expirado el plazo, el derecho a matar al deudor o venderlo como esclavo, e incluso, si los acreedores eran varios, el derecho *a cortarlo en pedazos y repartírselos entre ellos*, de manera que *si uno hubiera cortado demasiado o demasiado poco no debería resultar para él ningún perjuicio* (cláusula que habría beneficiado al Shylock de Shakespeare, en *El mercader de Venecia*,[36] y que él habría aceptado de lo más agradecido), Cecilio aduce la *buena razón* de que la confianza y la fe resultan tanto más aseguradas de este modo, y que justamente debido a la aberración de la ley nunca se ha tenido que llegar a su aplicación. En su falta de pensamiento, no solamente se le escapa la mera reflexión de que precisamente por medio de esta determinación se aniquila aquel propósito, el de la seguridad de la confianza y la fe, sino que él mismo aduce inmediatamente después un ejemplo de la defectuosa eficacia de la ley sobre los falsos testimonios a causa de su desmesurado castigo. Pero no se debe pasar por alto lo que quiere decir Hugo con la afirmación de que Favorino no ha *entendido* la ley; cualquier escolar sería capaz de entenderla y mucho mejor aún habría comprendido el mencionado Shylock la cláusula indicada, tan ventajosa para él; por *entender* el señor Hugo tuvo que indicar sólo aquella cultura del entendimiento que se tranquiliza

ante una ley así gracias a una *buena razón*. Además, hay otro reproche de no haber entendido, que Favorino recibe de Cecilio en el mismo contexto, y que cualquier filósofo podría admitir sin sonrojarse, esto es, entender que *jumentum*, que es lo que según la ley debe proporcionarse a un enfermo para llevarlo como testigo ante el tribunal —*jumentum* «y no una arcera»—, se debe referir no sólo a un caballo sino también a un carro o a un coche de caballos.[37] De esta determinación legal Cecilio pudo extraer una prueba más de la excelencia y precisión de las leyes antiguas, puesto que al asignar los términos para la comparecencia de un testigo enfermo ante un juicio, permitían entrar en la determinación no sólo de distinguir entre un caballo y un carruaje, sino entre una clase de carruaje y otra, entre uno cubierto y otro tapizado —como indica Cecilio—, y entre otro que no sea tan cómodo. Aquí habría que elegir entre la dureza de aquella ley y la insignificancia de semejantes determinaciones, pero expresar la insignificancia de tales cosas y sobre todo de los eruditos comentarios sobre ellas, sería una de las mayores ofensas contra esta y otras clases de erudición.

Sin embargo, en el citado manual Hugo llega a hablar de *racionalidad*, con respecto al derecho romano, y lo que a mí me ha chocado de eso es lo siguiente: después de que él mismo ha dicho en su tratamiento del *período de surgimiento del Estado hasta las Doce Tablas* (§§ 38 y 39) «que (en Roma) se tenían muchas necesidades y se estaba obligado a trabajar, por lo cual se usaban como *auxiliares* animales de tiro y carga, *como ocurre entre nosotros*, que el terreno era una sucesión de colinas y valles y la ciudad se alzaba en una colina, etc.», —indicaciones mediante las cuales quizás haya querido imbuir el sentido de las de Montesquieu, pero que difícilmente se habrá encontrado en ellas su espíritu— indica ahora en el § 40 «que la situación *jurídica* estaba aún muy alejada de satisfacer las exigencias más altas de la razón» (lo cual es totalmente correcto: el derecho de familia romano, la esclavitud, etc., no satisfacen siquiera las mínimas exigencias de la razón); pero sobre las siguientes épocas Hugo olvida indicar si en alguna de ellas, y en cuál, *se han satisfecho las exigencias más altas de la razón.* Sin embargo, en el § 289 se dice de los juristas clásicos en el período *de la suprema elaboración del derecho romano como ciencia*, «que se observa ya desde hace tiempo que los juristas clásicos fueron formados en la filosofía», pero «pocos saben (por las numerosas ediciones del manual de Hugo son ya muchos más los que lo saben) que no hay ningún género de escritores que, en cuanto a sacar consecuencias a partir de principios, merezca tanto como los juristas romanos *ser colocado al lado* de los matemáticos y, por su propiedad totalmente sorprendente en el desarrollo de los conceptos, al lado del creador moderno de la metafísica. Este último punto expone la *notable* circunstancia de que en ninguna parte se encuentran tantas *tricotomías* como en los juristas clásicos y en Kant». Esta deducción de consecuencias alabada por Leibniz es ciertamente una propiedad esencial de la ciencia del derecho, como de las matemáticas y de toda otra ciencia del entendimiento; pero con la satisfacción de las exigencias de la razón y con la ciencia filosófica no tiene nada que ver esta

deducción de consecuencias del entendimiento. Aparte de esto, hay que apreciar sin embargo la *inconsecuencia* de los juristas y pretores romanos como una de sus mayores virtudes, como aquello por lo que se evaden de instituciones injustas y odiosas, aunque se veían obligados a inventar sagazmente *(callide)* distinciones verbales vacías (como llamar *bonorum possessio* lo que en realidad era una herencia) y hasta necios subterfugios (y la necedad es igualmente una inconsecuencia), para salvar la letra de las Doce Tablas, lo mismo que por la *fictio*, o *hypocrisis*, una *filia* era un *filius* (Heinecio, *Antiq. Rom.*, lib. 1, tit. II, § 24).[38] Pero es ridículo ver que, a causa de algunas divisiones *tricotómicas*, se compare a los juristas clásicos con Kant, (sobre todo según los ejemplos dados en la nota 5) y que se llame a tal cosa un desarrollo de conceptos.

§ 4

El terreno del derecho es en general lo *espiritual*, y su lugar más próximo y su punto de partida la *voluntad*, que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad efectivamente realizada, el mundo del espíritu surgido del espíritu mismo como una segunda naturaleza.

Con respecto a la libertad de la voluntad se puede recordar el anterior modo de proceder del conocer. Se presuponía la *representación* de la voluntad y a partir de ella se trataba de obtener y establecer una definición; luego, según el procedimiento de la psicología empírica anterior, se llevaba a cabo la llamada *demostración* de que la libertad es libre a partir de las diversas sensaciones y fenómenos de la conciencia común, como el arrepentimiento, la culpa y otros semejantes, que sólo pueden *explicarse* a partir de la voluntad *libre*. Pero es más cómodo atenerse por la vía rápida a que la libertad está *dada* como un *hecho* de la conciencia y que hay que creer en ella. [Ahora bien] *que* la voluntad es libre y *qué* es la voluntad y la libertad es una deducción que sólo puede tener lugar, como ya se ha señalado (§ 2), en conexión con el todo. Los rasgos fundamentales de esta premisa —que el *espíritu* es primeramente *inteligencia* y que las determinaciones por las cuales ella progresa en su desarrollo, desde el *sentimiento*, a través de la representación, hasta el *pensar*, son el camino para llegar a producirse como *voluntad*, la cual, en cuanto espíritu práctico en general es la verdad más próxima de la inteligencia—, los he expuesto en mi *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Heidelberg, 1817)[39] de lo cual espero poder dar algún día una exposición más amplia. Es para mí tanto más una necesidad contribuir por mi parte, como espero, a un conocimiento más profundo de la naturaleza del espíritu, ya que, como se indica allí en la nota del § 367,[40] no es fácil que una ciencia filosófica se encuentre en un estado tan descuidado y lamentable como lo está la *teoría del espíritu* que se llama comúnmente psicología. Respecto de los momentos del concepto de la voluntad indicados en los siguientes §§ de la Introducción, los cuales son el resultado de aquella premisa, se puede apelar por lo

demás, para ayudar a representárselos, a la autoconciencia de cada uno. En primer lugar cada uno encontrará en sí el poder abstraerse de todo lo que es e igualmente el de determinarse a sí mismo, poner dentro de sí cualquier contenido por sí mismo y por tanto tener en su autoconciencia el ejemplo para ulteriores determinaciones.

§ 5

La voluntad contiene α) el elemento de la *pura indeterminidad* o de la pura reflexión del yo en sí, en la cual está disuelta toda limitación, todo contenido inmediatamente presente, bien por la naturaleza, las necesidades, deseos e impulsos, o determinado y dado por cualquier otra cosa; la infinitud ilimitada de la *abstracción absoluta* o de la *universalidad*, el puro *pensar* de sí mismo.

Aquellos que consideran el pensar como una *facultad* aislada y particular, separada de la voluntad —a su vez una *facultad* igualmente particular—, y además tienen al pensar por algo nocivo para la voluntad, especialmente para la buena voluntad, ponen de manifiesto que no saben absolutamente nada de la naturaleza de la voluntad; advertencia que se habrá de hacer aún a menudo sobre el mismo asunto. Si se considera como libertad *aquel aspecto* de la voluntad que se ha determinado aquí —esta *posibilidad absoluta* de poder *abstraer* de toda determinación en que yo me encuentro, o en que yo me he puesto a mí mismo, la huida de todo contenido como de un límite—, si aquello por lo que la voluntad se determina consiste sólo en esto, o si se considera como libertad el aspecto de la representación para sí, entonces hablamos de la libertad *negativa*, o la libertad del entendimiento. Es la libertad del vacío, que ha sido elevada a figura efectivamente real y a pasión y que precisamente, mientras permanece en su aspecto meramente teórico, en lo religioso adquiere la forma del fanatismo hindú de la pura contemplación, pero al aplicarse a la realidad efectiva tanto en lo político como en lo religioso, se convierte en el fanatismo de la destrucción de todo orden social establecido y en la eliminación de los individuos sospechosos del orden, así como en la aniquilación de cualquier organización que quiera surgir de nuevo. Sólo en cuanto destruye algo, esta voluntad negativa tiene el sentimiento de su existencia; ciertamente se imagina querer algún estado de cosas positivo, p. ej., el de la igualdad universal o de la vida religiosa universal, pero de hecho no quiere la realidad efectiva y positiva de esto, pues esta realidad conduce igualmente a algún orden, a una particularización tanto de organizaciones como de individuos; ahora bien, la particularización y la determinación objetiva es aquello de cuya aniquilación esta libertad negativa extrae su autoconciencia. Así, lo que ella cree querer sólo puede ser para sí una representación abstracta y su realización, sólo la furia de la destrucción.

§ 6

β) Asimismo el *yo* es el pasar[41] de la indeterminidad indiferenciada a la *diferenciación*, *determinar* y poner una determinidad como un contenido y objeto. Este contenido además puede ser dado por la naturaleza o producido a partir del concepto de espíritu. Mediante este ponerse a sí mismo como algo *determinado*, el *yo* entra en la *existencia concreta* en general: es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo.

Este segundo momento de la *determinación* es asimismo *negatividad*, superar *(Aufheben)*, como el primer momento —es decir, el superar la primera negatividad abstracta—. Así como lo particular en general está contenido en lo universal, del mismo modo este segundo momento está ya contenido en el primero y es sólo un *poner* lo que el primero ya *es en sí (an sich)*; el primer momento, en cuanto primero para sí, no es la verdadera infinitud, o la universalidad *concreta*, el concepto, sino sólo algo *determinado*, unilateral; es decir, como es la abstracción de toda determinidad, no es sin determinidad y el ser algo abstracto y unilateral constituye su determinidad, su deficiencia y su finitud. La diferenciación y determinación de los dos momentos indicados se encuentra en la filosofía de Fichte así como en la de Kant, etc.; sólo en Fichte —para mantenernos dentro de su exposición— el *yo* en cuanto lo ilimitado (en la primera proposición de la *Doctrina de la Ciencia*) está tomado pura y simplemente como algo *positivo* (así es la universalidad e identidad del entendimiento), con lo que este yo abstracto debe ser *para sí lo verdadero* y por lo tanto la *limitación* —lo *negativo* en general, sea como límite dado externo o como propia actividad del yo— *sobreviene* más tarde (en la segunda proposición). Aprehender la negatividad inmanente en lo universal o idéntico al igual que en el yo era el paso siguiente que la filosofía especulativa tenía que dar, una necesidad de la cual nada vislumbran aquellos que, como Fichte, ni siquiera captan el *dualismo* de la *infinitud* y la *finitud* en la inmanencia y la abstracción.

§ 7

γ) La voluntad es la unidad de estos dos momentos; la *particularidad* reflejada *en sí* y reconducida de este modo a la *universalidad*, [es decir] *individualidad*; es la *autodeterminación* del yo, el ponerse a la vez como lo negativo de sí mismo, o sea, como *determinado* y *limitado*, y permanecer dentro de sí, *en su identidad consigo mismo* y en su universalidad y, en la determinación, encerrarse sólo consigo mismo. El yo se determina en la medida en que es la referencia de la negatividad hacia sí misma; en cuanto *referencia hacia sí*, es por ello indiferente frente a esta determinidad, la sabe como suya y como *ideal*, como una mera *posibilidad* por la cual no está sujeto, sino que está en ella sólo porque él se pone en ella. Ésta es la *libertad* de la voluntad, libertad que constituye el concepto o sustancialidad de la voluntad, su peso, como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo.

Toda autoconciencia se sabe como universal —como la posibilidad de abstraer de todo lo determinado—, [y] como particular con un determinado objeto, contenido,

fin. Ambos momentos son ciertamente abstracciones; lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, que tiene por objeto lo particular, el cual sin embargo mediante su reflexión dentro de sí está igualado con lo universal. Esta unidad es la *individualidad*, pero no como es en su inmediatez en cuanto una —como la individualidad de la representación—, sino según su concepto (*Enciclopedia*, §§ 112-114),[42] o mejor dicho, esta individualidad no es propiamente otra cosa que el concepto mismo. Esos dos primeros momentos —que la voluntad pueda abstraer de todo y que *también* esté determinada, sea por sí misma o por otro — se admiten y se captan fácilmente, porque de por sí son no verdaderos y momentos del entendimiento; pero el tercero, el verdadero y especulativo (y todo lo verdadero, en la medida en que es concebido, sólo puede ser pensado especulativamente) es aquel en el que el entendimiento se resiste a penetrar, pues es precisamente el concepto lo que él siempre llama lo inconcebible. La prueba y la discusión más detallada de esto, el punto más interno de la especulación, de la infinitud como negatividad que se relaciona consigo misma, de esta fuente última de toda actividad, vida y conciencia, pertenece a la *Lógica* en cuanto filosofía puramente especulativa. Aquí sólo se puede hacer notar aún que si se dice: «*la voluntad* es general», «*la voluntad* se determina», se expresa ya la voluntad como *sujeto* presupuesto o *sustrato*, pero ella no es algo acabado y universal antes de determinarse y antes del superar, y de la idealidad de esta determinación, sino que es voluntad tan sólo como esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí.

§ 8

Lo que es ulteriormente determinado en la *particularización* (β § 6) constituye la diferencia entre las formas de la voluntad; a) en cuanto la determinidad es la oposición *formal* entre lo *subjetivo* y lo *objetivo* como existencia inmediata externa, es la voluntad *formal* como autoconciencia que *encuentra* un mundo externo; y como individualidad que retorna a sí en la determinidad, es el proceso de *traducir la finalidad subjetiva* a la *objetividad* con la mediación de su actividad y de algún medio. En el espíritu, tal como es en sí y para sí, en el cual la determinidad es sencillamente la *suya* y verdadera (*Enc.*, § 363),[43] la relación de la conciencia constituye sólo *el lado de la aparición fenoménica* de la voluntad, que aquí ya no se tomará en consideración por sí misma.

§ 9

b) En tanto que las determinaciones de la voluntad son las *propias* de la voluntad, su particularización reflexionada *en sí*, son su *contenido*. Este contenido en cuanto contenido de la voluntad es para ella de acuerdo con la forma [de voluntad] indicada, a) *fin*, por una parte interno o subjetivo en el querer representante, por otra parte fin

realizado, ejecutado por la mediación de la actividad que traduce lo subjetivo a la objetividad.

§ 10

Este contenido o la determinación diferenciada de la voluntad es en primer lugar *inmediato*. Así la voluntad es sólo libre *en sí (an sich)*, o *para nosotros*, o es en general la voluntad en su concepto. Tan sólo en tanto la voluntad se tiene a sí misma por objeto, es *para sí* lo que ella es *en sí (an sich)*.

La finitud consiste según esta determinación en que lo que algo es *en sí (an sich)* o según su concepto, es una existencia o un fenómeno diferente de lo que es *para sí*; así, p. ej., la abstracta exterioridad recíproca de la naturaleza es *en sí (an sich)* el espacio, pero *para sí* es el tiempo. Sobre esto hay que hacer una doble observación: primero, que como lo verdadero es sólo la Idea, cuando se aprehende un objeto o determinación sólo como es *en sí (an sich)* o en el concepto, no se le tiene aún en su verdad; luego, algo que es como *concepto* o *en sí (an sich)* existe igualmente y esta existencia es una figura propia del objeto (como anteriormente, el espacio); la separación del ser-en-sí y del ser-para-sí, que está presente en lo finito, constituye a la vez su mera *existencia concreta* o *fenómeno* (como inmediatamente pondrá de manifiesto un ejemplo sobre la voluntad natural[44] y sobre el derecho formal,[45] etc.). El entendimiento se queda en el mero ser-en-sí y por eso llama a la libertad según este ser-en-sí una *facultad*, pues siendo de ese modo ella es de hecho sólo *posibilidad*. Pero el entendimiento considera esta determinación como absoluta y perenne y toma la relación de la libertad con lo que ella quiere, en general con su realidad, sólo como una *aplicación* a un material dado que no pertenece a la esencia de la libertad; de este modo el entendimiento sólo tiene que ver con lo abstracto, no con la Idea y la verdad de la libertad.

§ 11

La voluntad libre tan sólo *en sí (an sich)* es la voluntad *inmediata* o *natural*. Las determinaciones de la diferencia que en la voluntad pone el concepto que se determina a sí mismo aparecen en la voluntad inmediata como un contenido *inmediatamente* presente: son los *impulsos*, *deseos*, *inclinaciones*, mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. Este contenido, junto con las determinaciones desarrolladas en él, proviene justamente de la racionalidad de la voluntad y por eso es en sí *(an sich)* racional, pero dejado en tal forma de inmediatez no es aún en la forma de la racionalidad. Este contenido es ciertamente *para mí* lo *mío* en general; esta forma y aquel contenido son sin embargo todavía distintos: la voluntad es así voluntad *en sí (in sich) finita*.

La psicología empírica detalla y describe estos impulsos e inclinaciones y las necesidades que se fundan en ellos tal como las encuentra, o cree que las encuentra en la experiencia, y trata de clasificar al modo usual este material dado. Más adelante se dirá qué es lo *objetivo* de estos impulsos y cómo es eso en su verdad sin la forma de la irracionalidad en la cual es impulso, y cómo a la vez está configurado en su existencia.

§ 12

El sistema de este contenido, tal como *se encuentra* inmediatamente en la voluntad, es sólo como una multitud y una diversidad de impulsos, cada uno de los cuales es el mío *en general* junto a los otros, y a la vez es algo general e indeterminado, que tiene todo tipo de objetos y modos de satisfacción. Debido a que la voluntad, en esta doble indeterminidad, se da la forma de la *individualidad* (§ 7), es voluntad que decide y sólo en cuanto voluntad que decide es voluntad efectivamente real.

En lugar de *decidir* algo, es decir, de superar la indeterminidad en la cual tanto un contenido como el otro es sólo posible, nuestra lengua tiene también la expresión de *decidirse*,[46] ya que la indeterminidad de la voluntad misma, como algo neutral, pero infinitamente fructificado, el germen de toda existencia concreta, contiene dentro de sí las determinaciones y fines y los produce a partir de sí.

§ 13

Gracias al decidir, la voluntad se pone como voluntad de un individuo determinado y como voluntad que se diferencia frente a la de otros. Pero aparte de esta *finitud* en cuanto conciencia (§ 8) la voluntad inmediata es *formal*, debido a la diferencia entre su forma y su contenido (§ 11), le compete solamente el *decidir abstracto*, como tal, y el contenido no es aún el contenido y la obra de su libertad.

Para la inteligencia en cuanto *pensante* el objeto y el contenido siguen siendo algo *universal*, ella misma se comporta como actividad universal. En la voluntad, lo universal tiene a la vez esencialmente el significado de lo mío, en cuanto *individualidad*, y en la voluntad inmediata, esto es formal, el de individualidad abstracta, individualidad que aún no ha llegado a la plenitud con su libre universalidad. En la voluntad comienza por tanto la *finitud propia* de la inteligencia, y sólo por el hecho de que la voluntad se eleva de nuevo al pensar y da a sus fines la universalidad inmanente, ella supera la diferencia entre forma y contenido y se convierte en voluntad objetiva, infinita. Por ello entienden poco de la naturaleza del pensar y el querer aquellos que suponen que en la voluntad en general el ser humano es infinito, pero en el pensar él es limitado o incluso lo es la razón. En la medida en que el pensar y el querer siguen siendo distintos, lo contrario es lo verdadero y la

razón pensante es, como voluntad, el decidirse por la *finitud*.

§ 14

La voluntad finita, en cuanto *yo infinito* que sólo según el aspecto de la forma se refleja en sí y está consigo mismo (§ 5), *está por encima* del contenido, de los distintos impulsos, así como por encima de las otras formas individuales de su realización y satisfacción, de modo que el yo, como sólo es formalmente infinito, *está sujeto* a este contenido, como a las determinaciones de su naturaleza y su realidad efectiva externa, y sin embargo, en cuanto indeterminado no *está sujeto* a este o aquel contenido (§§ 6 y 11). El contenido es por tanto para la reflexión del *yo* dentro de sí sólo algo posible, como ser el mío o también no serlo, y el yo es la *posibilidad* de determinarme por uno u otro contenido, de *elegir* entre estas determinaciones que, desde este ángulo, son para él exteriores.

§ 15

La libertad de la voluntad es según estas determinaciones *arbitrio*, en el cual están contenidas estas dos cosas, la reflexión libre que abstrae de todo y la dependencia del contenido y del material dados interna o externamente. Puesto que este contenido necesario *en sí (an sich)* como fin está a la vez determinado como posible frente a aquella reflexión, el arbitrio es la *contingencia*, tal como ésta es en cuanto voluntad.

La representación más común que se tiene de la libertad es la del *arbitrio*, el término medio de la reflexión entre la voluntad como meramente determinada por los impulsos naturales y la libertad libre en sí y para sí. Si se oye decir que la libertad en general es que *se puede hacer lo que uno quiera*, tal representación puede ser considerada sólo como una total carencia de formación del pensamiento, en la cual no se encuentra aún la menor noción de lo que son la voluntad libre en sí y para sí, el derecho, la eticidad, etc. La reflexión, la universalidad y unidad *formales* de la autoconciencia, es la certeza *abstracta* de la voluntad acerca de su libertad, pero no es aún la *verdad* de la libertad, porque no se tiene aún a sí misma como contenido y fin, por tanto el lado subjetivo sigue siendo distinto del lado del objeto; el contenido de esta autodeterminación permanece por ello pura y simplemente algo finito. El arbitrio, en lugar de ser la voluntad en su verdad, es más bien la voluntad como *contradicción*.

En la controversia que tuvo lugar sobre todo en la época de la metafísica wolffiana, de si la voluntad es efectivamente libre o si el saber de su libertad es sólo una ilusión, era el arbitrio lo que se tenía presente. El *determinismo* ha opuesto con razón a la certeza de aquella abstracta autodeterminación el *contenido*, que por ser algo *encontrado*, no está incluido en esa certeza y por ello *le viene de fuera*, ya sea

esto el impulso, la representación, o en general la conciencia llena del modo que sea, de suerte que el contenido no es lo propio de la actividad autodeterminante como tal. Puesto que entonces sólo el elemento formal de la autodeterminación libre es inmanente en el arbitrio, pero el otro elemento es algo dado, si es el arbitrio lo que debe ser libertad bien puede ser llamado una ilusión. En toda filosofía de la reflexión, como en la de Kant, y en el completo vaciamiento del kantismo por parte de Fries, la libertad no es otra cosa que aquella autoactividad formal.

§ 16

La voluntad puede asimismo abandonar de nuevo (§ 5) lo elegido en la decisión (§ 14). Pero con esta posibilidad de ir siempre más allá de cualquier otro contenido que ponga en su lugar, y continuar así hasta el *infinito*, ella no va más allá de la finitud, porque cada contenido es algo distinto de la forma de la voluntad, por consiguiente algo finito, y lo opuesto de la determinidad, la indeterminidad —indecisión o abstracción— es sólo el otro momento, igualmente unilateral.

§ 17

La contradicción que es el arbitrio (§ 15) tiene como *dialéctica* de los impulsos y las inclinaciones la *apariencia fenoménica* de que se perturban recíprocamente, la satisfacción de uno exige la subordinación o el sacrificio de la satisfacción del otro, etc.; y en tanto el impulso es simple dirección de su determinidad, no tiene en sí mismo la medida, así que la determinación de subordinar o de sacrificar es decisión contingente del arbitrio, ya proceda para ello con un entendimiento que calcule en qué impulso obtiene mayor satisfacción, o según cualquier otro punto de vista.

§ 18

Con respecto al *enjuiciamiento* de los impulsos, la dialéctica tiene la manifestación de que en cuanto *inmanentes*, por lo tanto *positivas*, las determinaciones de la voluntad inmediata son *buenas*; *el ser humano* se dice *bueno por naturaleza*. Pero en tanto que son determinaciones naturales, por lo tanto opuestas a la libertad y al concepto de espíritu y en general lo *negativo*, se han de *eliminar*; entonces *el ser humano* se dice *malo por naturaleza*. Lo decisivo para una y otra afirmación es desde este punto de vista igualmente el arbitrio subjetivo.

§ 19

En la exigencia de la *purificación de los impulsos* reside la representación general de que sean liberados de la *forma* de su determinidad natural inmediata y de lo subjetivo y contingente del *contenido* y sean reconducidos a su esencia sustancial. Lo verdadero de esta exigencia indeterminada es que los impulsos son como el sistema racional de la determinación de la voluntad; aprehenderlos a partir del concepto es el contenido de la ciencia del derecho.

> El contenido de esta ciencia en todos sus momentos individuales p. ej., el derecho, la propiedad, la moralidad, la familia, el Estado, etc., se puede exponer en la forma de que el hombre *tiene* por naturaleza el *impulso* al derecho, *también* el *impulso* a la propiedad, a la moralidad, y *también* el impulso al amor sexual, el impulso a la sociabilidad, etc. Si en lugar de esta forma de la psicología empírica, se quiere tener con un procedimiento más elegante una figura filosófica, entonces según lo que, como se dijo antes,[47] ha pasado en los últimos tiempos, y aún hoy pasa por filosofía, esto se puede conseguir *a bajo precio* diciendo que el hombre encuentra dentro de sí como *hecho de su conciencia* que él quiere el derecho, la propiedad, el Estado, etc. Más adelante,[48] este mismo contenido que aparece aquí bajo la figura de impulso aparecerá con otra forma, esto es, con la de *deberes*.

§ 20

La reflexión que se refiere a los impulsos, en cuanto los representa, los calcula y compara unos con otros y con sus medios, consecuencias, etc., y con una totalidad de satisfacción —la *felicidad*— proporciona la *universalidad formal* a este material y lo purifica de este modo externo de su crudeza y barbarie. Esta producción de la universalidad del pensar es el valor absoluto de la *formación (Bildung)* (*vid*. § 187).[49]

§ 21

Pero la verdad de esta universalidad formal, que está indeterminada para sí y encuentra su determinidad en este material, es la *universalidad determinante de sí misma, la voluntad, la libertad*. En tanto que la voluntad tiene como su contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma como forma infinita, no es sólo voluntad libre *en sí (an sich)*, sino igualmente *para sí*: la verdadera Idea.

> La autoconciencia de la voluntad, como deseo e impulso, es *sensible*, igual que lo sensible designa la exterioridad y con ello el ser fuera de sí de la autoconciencia. La voluntad *reflexionante* tiene los dos elementos: el de lo sensible y el de la universalidad pensante; la voluntad que es *en sí y para sí* tiene como objeto suyo a la voluntad como tal, por tanto a la voluntad en su pura universalidad, la universalidad que es la que es precisamente porque en ella están superadas la *inmediatez* de la naturalidad y la *particularidad* con la que así resulta afectada la

naturalidad cuando es producida por la reflexión. Pero este superar y elevarse a la universalidad es lo que se llama la actividad de *pensar*. La autoconciencia que purifica su objeto, contenido y fin y los eleva a esta universalidad hace esto como *pensar que se impone* en la voluntad. Aquí está el *punto en el que se aclara* que la voluntad sólo como inteligencia *pensante* es voluntad verdadera y libre. El esclavo no sabe su esencia, su infinitud, la libertad, no se sabe como esencia; él no se sabe a sí mismo, no se *piensa*. Esta autoconciencia que se capta como esencia con el pensamiento, y que precisamente así se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad. Los que hablan filosóficamente del derecho, de la moralidad y de la eticidad y quieren excluir de ellos el pensar y remitirlos al sentimiento, al corazón y al entusiasmo, expresan con ello el más profundo desprestigio en que han caído el pensamiento y la ciencia; mientras que de este modo la ciencia misma, hundida en la desesperación y en el mayor abatimiento, toma como principios la barbarie y la falta de pensamiento y, si dependiera de ella, despojaría al ser humano de toda verdad, valor y dignidad.

§ 22

La voluntad que es en sí y para sí es *verdaderamente infinita*, porque su objeto es ella misma, con lo cual no es para ella *otro* ni un *límite*, sino que ella más bien retorna a sí. Además no es mera posibilidad, disposición, *facultad (potentia)*, sino lo *efectivamente-infinito (infinitum actu)*, porque la existencia concreta del concepto o su exterioridad objetiva es lo interior mismo.

Por eso cuando se habla sólo de la voluntad libre como tal, sin determinación, que es la voluntad libre en sí y *para sí*, se habla sólo de la *disposición* de la libertad, o de la voluntad natural y finita (§ 11) y precisamente por ello, a pesar de las palabras y de la intención, no de la voluntad libre. En tanto que el entendimiento aprehende lo infinito sólo como algo negativo y por consiguiente como un *más allá*, cree rendirle tanto más honor a lo infinito cuanto más lo rechaza lejos de sí y lo aleja de sí como algo extraño. En la voluntad libre lo verdaderamente infinito tiene realidad efectiva y presencia: la voluntad misma es esta Idea presente en sí.

§ 23

Sólo en esta libertad está la voluntad sencillamente *consigo misma*, porque no se relaciona con nada más que consigo misma, con lo que desaparece toda relación de *dependencia* de algo *otro*. La voluntad es *verdadera*, o más bien la *verdad* misma, porque su determinar consiste en ser en su *existencia concreta*, es decir, en estar opuesta a sí misma, lo cual es su concepto, o [con otras palabras] el concepto puro tiene la intuición de sí mismo como su fin y su realidad.

§ 24

La voluntad es *universal*, porque en ella está superada toda limitación y toda individualidad particular, como la que consiste únicamente en la diferencia entre el concepto y su objeto o contenido, o formulado de otra manera, en la diferencia entre su ser-para-sí subjetivo y su ser-en-sí, entre su individualidad *excluyente* y decisoria y su universalidad misma.

Las diversas determinaciones de la universalidad se desarrollan en la Lógica (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 118-126).[50] Con esta expresión viene a la representación ante todo la universalidad abstracta y exterior; pero con la universalidad que es en sí y para sí, tal como se ha determinado aquí, no hay que pensar ni en la universalidad de la reflexión, la *comunidad* o la *totalidad*,[51] ni en la universalidad abstracta que está en otro lado fuera del individuo, la identidad abstracta del entendimiento (§ 6 nota). Es la universalidad en sí *concreta* y por tanto que es para sí, la cual es la sustancia, el género inmanente o la Idea inmanente de la autoconciencia; el concepto de la voluntad libre, como lo *universal que abarca por completo* su objeto, que *penetra todas sus determinaciones*, el cual es en ella idéntico consigo mismo. La universalidad que es en sí y para sí es en general lo que se llama *racionalidad* y lo que se puede aprehender sólo de este modo especulativo.

§ 25

Lo *subjetivo*, con respecto a la voluntad en general, se llama el lado de la autoconciencia, de la individualidad (§ 7), a *diferencia* de su concepto que es *en sí (an sich)*, por lo tanto la subjetividad de la voluntad significa α) la *forma pura, la unidad absoluta* de la autoconciencia consigo misma, en la cual la autoconciencia en cuanto yo = yo es simplemente interno reposar *abstracto* sobre sí —la pura *certeza* de sí, diferente de la verdad—; β) la *particularidad* de la voluntad como el arbitrio y el contenido contingente de cualquier fin; γ) en general, la forma unilateral (§ 8), en la medida en que lo querido, tal como es según su contenido, tan sólo es un contenido perteneciente a la autoconciencia y un fin no cumplido.

§ 26

La voluntad es: α) voluntad *pura y simplemente objetiva*, en cuanto se tiene a sí misma como su determinación y es así verdadera y conforme a su concepto; β) pero la voluntad *objetiva*, en cuanto *carece de la forma infinita* de la autoconciencia, es la voluntad hundida en su objeto o situación, cualquiera que sea su contenido —la voluntad infantil, ética,[52] así como la voluntad servil, la supersticiosa, etc.,— γ) la *objetividad* es

finalmente la forma unilateral en oposición a la determinación subjetiva de la voluntad, por tanto la inmediatez de la existencia concreta, en cuanto *existencia exterior*; en este sentido la voluntad deviene *objetiva* tan sólo mediante la realización de su fin.

Estas determinaciones lógicas de subjetividad y objetividad se introducen aquí especialmente con el propósito particular de señalar expresamente con relación a ellas —puesto que en adelante se utilizarán frecuentemente— que les ocurre como a otras distinciones y determinaciones contrapuestas de la reflexión, que pasan a su opuesto en razón de su finitud y por consiguiente de su naturaleza dialéctica. En otras determinaciones de la reflexión permanece firme su significado para la representación y el entendimiento, en tanto que su identidad es aún algo *interno.* En la voluntad, por el contrario, tales oposiciones que deben ser abstractas y a la vez determinaciones *de la voluntad*, que sólo puede ser conocida *como lo concreto*, conducen por sí mismas a esta identidad entre ellas y a la confusión de sus significados, confusión que llega al entendimiento inconscientemente. Así la voluntad, en cuanto libertad *que es en sí*, es la subjetividad misma, por eso ésta es su concepto y así es su objetividad; pero en la contraposición frente a la objetividad, la subjetividad es finitud y sin embargo debido a esta contraposición la voluntad no está consigo misma, y se enreda con el objeto, de modo que su finitud consiste asimismo en no ser subjetiva, etc. Por eso lo que ha de significar en adelante lo subjetivo y lo objetivo de la voluntad, tiene que ser aclarado en cada caso a partir de la conexión que su posición guarda con la totalidad.

§ 27

La determinación absoluta, o si se quiere, el impulso absoluto del espíritu libre (§ 21) es tener su libertad como objeto —objetivamente, tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional del espíritu mismo, como en el sentido de que este sistema sea la realidad efectiva inmediata (§ 26)— para ser para sí en cuanto Idea lo que la voluntad es en sí *(an sich)*; el concepto abstracto de la Idea de la voluntad es en general *la voluntad libre que quiere la voluntad libre.*

§ 28

La actividad de la voluntad de superar la contradicción entre subjetividad y objetividad y traducir sus fines de aquella determinación en ésta y al mismo tiempo permanecer *consigo misma* en la objetividad es, fuera del modo formal de la conciencia (§ 8), en la cual la objetividad es sólo como realidad efectiva inmediata, el *desarrollo esencial* del contenido sustancial de la Idea (§ 21), un desarrollo en el que el concepto determina a la *Idea*, al comienzo *ella misma abstracta*, como la totalidad de su sistema, totalidad que como lo sustancial es independiente de la oposición entre un fin meramente subjetivo y

su realización: es *lo mismo* en estas dos formas.

§ 29

Que una existencia concreta en general es *existencia concreta* de la *voluntad libre*, eso es el *derecho*. Con lo cual el derecho es en general la libertad como Idea.

La determinación kantiana (Kant, *Doctrina del derecho*, Introducción) y también la determinación admitida en general, según la cual el momento principal es «la *limitación* de mi libertad o *arbitrio*, de modo que pueda coexistir junto con el arbitrio de cada uno según una ley universal»,[53] contiene por una parte sólo una determinación *negativa*, la de la limitación; por otra parte, lo positivo, la ley universal o la llamada ley de la razón, la concordancia del arbitrio de uno con el arbitrio de otro, viene a parar en la conocida identidad formal y en el principio de contradicción. La citada definición del derecho contiene la visión ampliamente difundida desde Rousseau[54] según la cual el fundamento sustancial y lo primero debe ser la voluntad, pero no en tanto que voluntad racional que es en sí y para sí, el espíritu, pero no como espíritu *verdadero*, sino en tanto que individuo *particular*, como voluntad del individuo en su peculiar arbitrio. Según este principio, una vez aceptado, lo racional bien puede entrar en escena sólo como algo que limita esta libertad, y por ende no como algo racional inmanente, sino sólo como un universal formal y externo. Este punto de vista carece asimismo de todo pensamiento especulativo y es rechazado por el concepto filosófico, pues ha producido en las mentes y en la realidad efectiva fenómenos cuya atrocidad sólo tiene paralelo con la trivialidad de los pensamientos en que se fundaban.

§ 30

El derecho es algo *sagrado en general*, únicamente porque es la existencia concreta del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero el *formalismo* del derecho (y como veremos del deber)[55] proviene de la diferencia del desarrollo del concepto de libertad. Frente al derecho más formal, es decir, más *abstracto* y por tanto más limitado, la esfera y el estadio del espíritu en los cuales éste ha llevado a la determinación y a la realidad efectiva en sí los momentos ulteriores incluidos en su Idea tienen por ello un derecho más elevado, en tanto que son *más concretos*, más ricos en sí y más verdaderamente universales.

Cada estadio del desarrollo de la Idea de libertad tiene su propio derecho, pues es la existencia concreta de la libertad en una de sus determinaciones peculiares. Cuando se ha hablado de la oposición de la moralidad y la eticidad frente al *derecho*, se ha entendido por derecho sólo el primero, el derecho formal de la personalidad abstracta. La moralidad, la eticidad, el interés del Estado constituyen cada uno un

derecho particular, porque cada una de estas figuras es una determinación y una existencia concreta de la libertad. Éstas pueden entrar en *colisión* tan sólo en la medida en que están en la misma línea de ser derechos; si el punto de vista moral del espíritu no fuera también un derecho, la libertad en una de sus formas, no podría de ningún modo entrar en colisión con el derecho de la personalidad o con algún otro, porque tal derecho contiene en sí el concepto de libertad, la más alta determinación del espíritu, frente a la cual lo demás es insustancial. Pero la colisión contiene al mismo tiempo este otro momento, el de ser limitada y por eso un derecho está subordinado al otro; sólo el derecho del espíritu del mundo es absoluto sin restricción.

§ 31

El método según el cual en la ciencia el concepto se desarrolla desde sí mismo y es sólo una progresión y una producción *inmanentes* de sus determinaciones —y el avance ocurre no por la afirmación de que *habría* diversas relaciones y luego por la *aplicación* de lo universal a un material tomado de otra parte—, dicho método está aquí presupuesto igualmente desde la Lógica.

Al principio motor del concepto, en cuanto no sólo disuelve las particularizaciones de lo universal, sino que también las produce, lo llamo *dialéctica* —dialéctica por tanto no en el sentido de que disuelve, confunde y lleva de un lado a otro una proposición, un objeto, etc., dado al sentimiento, a la conciencia inmediata en general, y lo único que tiene que hacer es deducir su contrario; una modalidad negativa de dialéctica que aparece frecuentemente también en Platón. Esta dialéctica puede considerar como su resultado último lo contrario de una representación, o decidir, como el escepticismo antiguo, la contradicción de aquella representación, o bien de un modo más débil una *aproximación* a la verdad, es decir, una medianía moderna. La dialéctica superior del concepto es producir y aprehender la determinación pero no meramente como límite y contrario, sino producir y aprehender a partir de ella el contenido y resultado *positivos*, ya que sólo mediante ellos es *desarrollo* y progresión inmanente. Esta dialéctica no es consiguientemente la acción *exterior* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido que hace germinar orgánicamente sus ramas y sus frutos. El pensamiento, en cuanto subjetivo, contempla este desarrollo de la Idea como una actividad propia de su razón, sin incluir por su parte ningún añadido. Considerar algo racionalmente no quiere decir proporcionar una razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es para sí mismo racional; el objeto es aquí el espíritu en su libertad, la culminación de la razón autoconsciente, que se da realidad efectiva a sí misma y se engendra como mundo existente; la ciencia sólo tiene la tarea de traer a la conciencia esta obra propia de la razón de la cosa.

§ 32

Las *determinaciones* en el desarrollo del concepto por un lado son ellas mismas conceptos, por otro lado, como el concepto es esencialmente en cuanto Idea, son en la forma de la existencia concreta y la serie de los conceptos que se ofrecen es a la vez una serie de *configuraciones*; así han de ser consideradas en la ciencia.

En sentido más especulativo, el *modo de la existencia concreta* de un concepto y su *determinidad* son una y la misma cosa. Hay que notar sin embargo que los momentos cuyo resultado es una forma ulteriormente determinada, en cuanto determinaciones del concepto, preceden a ese resultado en el desarrollo científico de la Idea, pero en cuanto configuraciones no se anticipan a él en el desarrollo temporal. Así la Idea, tal como se determina en cuanto familia, tiene como presupuesto ciertas determinaciones conceptuales, como resultado de las cuales será expuesta más adelante. Pero que estos presupuestos internos también estén presentes ya de por sí como *configuraciones*, como derecho de propiedad, contrato, moralidad, etc., es el otro aspecto del desarrollo que sólo ha alcanzado la propia existencia concreta configurada de sus momentos en una cultura más alta y más completa.

§ 33

DIVISIÓN

Según la secuencia de estadios del desarrollo de la Idea de la voluntad libre en sí y para sí, la voluntad es:

A) *inmediata*; su concepto es por lo tanto abstracto —la *personalidad*— y su *existencia concreta* una cosa externa inmediata: la esfera del derecho *abstracto* o *formal.*

B) La voluntad reflejada *en sí* a partir de su existencia concreta exterior, determinada como *individualidad subjetiva* frente a lo *universal*; lo universal es aquí en parte algo interno, el *bien*, en parte algo externo, un *mundo existente* y ambos lados de la Idea en cuanto *mediados* solamente *el uno por el otro*: la Idea en su escisión o *existencia particular*, el *derecho de la voluntad subjetiva* en relación con el derecho del *mundo* y con el derecho de la Idea, pero sólo de la Idea *que es en sí (an sich)*: la esfera de la *moralidad.*

C) La *unidad* y *verdad* de ambos momentos abstractos, la Idea pensada del bien realizada en la voluntad *reflejada en sí* y en el mundo *externo*, de modo que la libertad como la sustancia existe tanto como *realidad efectiva* y *necesidad* y en la misma medida como voluntad *subjetiva*: la *Idea* en su existencia

universal en sí y para sí; la *eticidad*.

La sustancia ética sin embargo es a su vez:

a) *espíritu natural*: la *familia*
b) en su *escisión* y *aparición fenoménica*: la *sociedad civil*
c) el *Estado* como libertad en la libre autonomía de la voluntad particular e igualmente libertad universal y objetiva; este espíritu efectivamente real y orgánico (α) de un pueblo, (β) gracias a la interrelación de los espíritus del pueblo particulares (γ) se revela y hace realidad en la historia del mundo como espíritu del mundo universal cuyo *derecho* es *supremo*.

Se presupone a partir de la lógica especulativa que una cosa o contenido, que es puesto según su *concepto* o tal como es *en sí (an sich)*, tiene la figura de la *inmediatez* o del ser; algo distinto es el concepto, que es en la *forma del concepto* para sí, pues esto ya no es algo inmediato. Igualmente se presupone el principio que determina la división [de esta obra]. Esta división también puede ser considerada como una indicación *histórica* previa de las partes, pues los distintos estadios tienen que producirse a partir de la naturaleza del contenido mismo como momentos del desarrollo de la Idea. Una división filosófica en general no es una clasificación externa, una clasificación hecha desde fuera sobre un material ya dado, según uno o varios principios de división prestados, sino la diferenciación inmanente del concepto mismo. *Moralidad* y *eticidad*, que comúnmente valen casi como sinónimos, se toman aquí en sentidos esencialmente diferentes. Entre otros, también la representación parece distinguirlas; el uso lingüístico kantiano se sirve preferentemente de la expresión *moralidad*, y como los principios prácticos de esta filosofía se limitan completamente a este concepto, hacen imposible el punto de vista de la *eticidad*, e incluso lo impiden y anulan explícitamente. Pero aunque moralidad y eticidad según su etimología fueran sinónimas, esto no impediría utilizar estas palabras que ya son diferentes para conceptos diferentes.

---

25 «Existencia concreta» *(Dasein)*; «existencia» *(Existenz)*.

26 Los momentos esenciales de la Idea constituyen en conjunto la configuración del concepto, momentos que difieren de la forma del concepto. Hegel insiste en la diferenciación de estos dos niveles en el § siguiente.

27 «Toda definición en derecho civil es peligrosa.» Justiniano, *Digesto*, L, 17, 202.

28 Es decir, a partir de la *Ciencia de la lógica*, a la que Hegel ya se ha remitido en el «Prólogo».

29 *Cf.* Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, libro 1, cap. 3.

30 La diferenciación entre lo que es propio del concepto y lo que pertenece al entendimiento aparecerá en adelante en diversos argumentos de Hegel.

31 Hegel se refiere a G. R. von Hugo (1764-1844). La primera edición de este *Manual* es de 1790; la quinta edición, que cita Hegel, apareció en 1815.

32 Cicerón, *Sobre el orador*, 1, 44.

33 Favorino, filósofo retórico del siglo 1.

34 Aulio Gellio recrea en *Las noches áticas* una supuesta discusión entre Sexto Cecilio Africano y Favorino sobre las Doce Tablas.

35 *Cf. Las noches áticas*, XX, 1, 22-23. Hegel cita el texto latino con subrayados añadidos por él.

36 W. Shakespeare, *El mercader de Venecia*, acto 1, escena 3, vv. 139-146.

37 *Las noches áticas*, XX, 1, 25.

38 Heineccius (Johann Gottlieb Heineckem), *Antiquitatum romanorum jurisprudentiam illustrantium syntagma*, Bâle, 1752.

39 *Enc.*, §§ 440-482. «El espíritu subjetivo. C.»

40 *Cf. ibid.*, § 444 nota.

41 «Pasar» *(das Übergehen)*. «Paso» *(Übergang)*.

42 *Cf. Enc.*, §§ 163-165.

43 *Cf. Enc.*, § 440. La relación de la conciencia con un objeto posee un aspecto de exterioridad en tanto que el objeto tiene que aparecer ante la conciencia. En cambio, en el espíritu toda determinación es por principio suya y además verdadera. Sobre las formas de la voluntad vuelve Hegel en los §§ 25, 28, 108 y 109.

44 *Cf.* §§ 11-12.

45 *Cf.* § 30.

46 El transitivo «decidir» *(beschliessen)* tiene la connotación de dejar algo cerrado o zanjado, mientras que «decidirse» *(sich entschliessen)* puede implicar una dimensión de apertura por parte de la persona.

47 *Cf.* §§ 2 y 4.

48 *Cf.* §§ 133-135, 147 y sigs.

49 *Bildung* es, en términos generales, la formación cultural que resulta del proceso educativo, especialmente en su dimensión humanística, tanto en su proyección colectiva como en el desarrollo de la inteligencia individual.

50 *Cf. Enc.*, §§ 169-178.

51 Entendida como totalidad numérica *(Allheit)*.

52 Posiblemente, la voluntad «ética» se menciona aquí en sentido peyorativo.

53 *Cf.* I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, «Introducción a la doctrina del derecho», § B.

54 *Cf.* J.-J. Rousseau, *El contrato social*, 1, 6.

55 *Cf.* § 133 y sigs.

PRIMERA PARTE

EL DERECHO ABSTRACTO

§ 34

La voluntad libre en sí y para sí, tal como es en su concepto *abstracto*, es en la determinidad de la *inmediatez*. Según ésta la voluntad es su realidad efectiva, que sólo se refiere abstractamente a sí misma, y negativamente frente a la realidad, la voluntad *en sí individual* de un *sujeto*. Según el momento de la *particularidad* de la voluntad, ésta tiene un contenido ulterior de fines determinados y en cuanto *individualidad excluyente* tiene este contenido a la vez como un mundo externo, encontrado ante sí de modo inmediato.[56]

§ 35

La *universalidad* de este querer libre para sí es la *simple* referencia formal, autoconsciente —aunque sin contenido— hacia sí en su individualidad: en esta medida el sujeto es *persona*. En la *personalidad* reside que yo en tanto que *éste*, finito y determinado por completo en todos los aspectos (internamente, en el arbitrio, impulso y deseo, así como según la existencia concreta externa), con todo soy sin más pura referencia hacia mí mismo y en la finitud me sé como lo *infinito*, *universal* y *libre*.

La personalidad comienza tan sólo en la medida en que el sujeto tiene no meramente una autoconciencia en general de sí como un yo concreto, determinado de cualquier manera, sino más bien una conciencia de sí como un yo completamente abstracto, en el que toda limitación y validez concretas son negadas y carecen de valor. En la personalidad está por tanto el saber *de sí* como *objeto*, pero como objeto elevado a la simple infinitud por el pensamiento y por ello un objeto puramente idéntico consigo mismo. Los individuos y los pueblos aún no tienen personalidad, en tanto que no han llegado a este puro pensar y saber de sí mismos. El espíritu que es en sí y para sí se distingue del espíritu fenoménico en que en la misma determinación en que éste es sólo *autoconciencia*, conciencia *de sí*, pero sólo según la voluntad natural y cuyos objetos son aún exteriores (*Fenomenología del espíritu*, Bamberg y Würzburg, 1807, pág. 101 y sigs., y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 344)[57] el espíritu se tiene a sí mismo por objeto y fin en cuanto yo abstracto y libre, y así es *persona*.

§ 36

La personalidad contiene en general la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento —él mismo abstracto— del derecho abstracto y por lo tanto *formal.* El imperativo jurídico es por tanto: *sé una persona y respeta a los otros como personas*.

§ 37

La *particularidad* del querer desde luego es un momento de toda la conciencia del querer (§ 34), pero no está todavía contenida en la personalidad abstracta como tal. Por lo tanto ella está ya presente, pero aún como distinta de la personalidad, de la determinación de la libertad, está presente como deseo, necesidad natural, impulso, capricho accidental, etc. En el derecho formal por consiguiente no se trata del interés particular, de mi utilidad o mi bienestar, ni tampoco del fundamento particular de la determinación de mi voluntad, de la intelección y la intención.

§ 38

Con respecto a la acción concreta y a las relaciones morales y éticas, el derecho abstracto es sólo una *posibilidad* frente a su contenido posterior, la determinación jurídica es por lo tanto sólo un *permiso* o una *autorización*. La necesidad de este derecho se limita por el mismo fundamento de su abstracción a lo negativo: *no vulnerar* la personalidad y lo que se deriva de ella. Hay por tanto sólo *prohibiciones jurídicas* y la forma positiva de los imperativos jurídicos, según su contenido último, tiene como fundamento la prohibición.

§ 39

La singularidad inmediata de la persona que decide se relaciona con una naturaleza encontrada, a la cual se contrapone la personalidad de la voluntad como algo *subjetivo*, pero al ser la personalidad infinita en sí y universal, la limitación de ser sólo subjetiva es contradictoria y *nula*. La personalidad es lo activo para superar la limitación y darse realidad, o lo que es lo mismo, para poner aquella existencia concreta como la suya.

§ 40

El derecho es en primer lugar la existencia concreta inmediata que se da la libertad de un modo inmediato:

a) *Posesión*, que es *propiedad*: la libertad es aquí la del querer abstracto *en general*, o precisamente por eso la de *una* persona *singular* que sólo se relaciona consigo misma.
b) La persona, diferenciándose de sí misma, se relaciona *con otra* persona y así ambas sólo como propietarias tienen existencia concreta la una para la otra. Su identidad que es *en sí (an sich)* adquiere existencia al pasar la propiedad

de una a la de la otra con voluntad común y conservación de sus derechos: en el *contrato*.

c) La voluntad, en cuanto en su referencia hacia sí (a) no se diferencia de otra persona (b), sino en sí misma, es, como voluntad *particular*, diferente de sí y contrapuesta a sí misma en cuanto voluntad *que es en sí y para sí*: es lo *ilícito* y el *delito.*

La división del derecho en derecho de la *persona*, de las *cosas* y derecho para la *acción*,[58] lo mismo que muchas otras divisiones semejantes, tiene primeramente el propósito de dar un orden externo a la multitud de material inorgánico que se presenta. En este modo de dividir se da sobre todo la confusión de entremezclar desordenadamente derechos que tienen como presupuesto relaciones sustanciales, como la familia y el Estado, y derechos que se refieren a la mera personalidad abstracta. En esta confusión cae la división kantiana —que por otra parte ha llegado a ser preferida— en derechos *reales*, *personales* y *realespersonales*.[59] Desarrollar lo equívoco y la falta de concepto de la división entre derechos de *personas* y de *cosas*, que se fundamenta en el derecho romano (el derecho a la acción concierne a la administración de justicia y no pertenece a este orden) nos llevaría muy lejos. Aquí queda ya bastante claro que sólo la *personalidad* da un derecho a las *cosas* y por consiguiente el derecho personal es esencialmente *derecho real* [o derecho sobre cosas]: cosa en sentido general como aquello que es exterior a la libertad en general, incluyendo también mi cuerpo, mi vida. Este derecho real es el derecho de la *personalidad como tal.* Pero en lo que respecta al llamado *derecho de la persona* en el derecho romano, tan sólo considerado con un cierto *status* el ser humano debe ser una persona (Heineccii, *Elem. Jur. Civ.*, § LXXV); con lo cual en el derecho romano la personalidad misma, en cuanto opuesta a la esclavitud, es sólo un *status*, una *situación*. El contenido del llamado derecho de las personas romano concierne por tanto, a las *relaciones de familia*, exceptuando el derecho sobre los esclavos, al que pertenecen más o menos también los hijos y la situación de *haber perdido sus derechos (capitis diminutio).* En Kant las relaciones de familia son por completo *derechos personales* de *naturaleza real*. Por consiguiente, el derecho de personas romano no es el derecho de la persona como tal, sino a lo sumo el derecho de la persona *particular*; más adelante se mostrará que la relación de familia tiene como su fundamento sustancial más bien la renuncia a la personalidad. Ahora no puede aparecer más que como algo hecho al revés tratar el derecho de la persona *determinada particular* antes que el derecho universal de la personalidad. Los *derechos personales* en Kant son derechos que surgen de un contrato por el que yo doy o llevo a cabo algo —el *ius ad rem* del derecho romano, que proviene de una *obligatio*—. Por lo demás es sólo una persona la que tiene que cumplir en razón de un contrato, así como también es sólo una persona la que adquiere el derecho a tal prestación, pero a ese derecho no se le puede llamar personal; *toda* clase de derecho corresponde sólo a una persona y objetivamente un derecho que proviene de un

contrato no es un derecho sobre una persona, sino sólo sobre algo externo o algo enajenado por ella, siempre sobre una cosa.

56 La inmediatez de la voluntad indica que al comienzo la voluntad sólo es potencialmente, por eso es una pura referencia hacia sí misma, pero abstracta, y se relaciona con el mundo de una manera negativa. En todo caso, la autorreferencialidad es una característica de la persona, como lo es la universalidad y el conocimiento de sí mismo, de los que trata el § 35. El punto de vista del yo es ante todo que yo soy yo, por lo tanto *éste*, si bien lo que yo sé de mí mismo es universalizable a todo individuo.

57 *Fenomenología* [B. Autoconciencia], ThW, III, 137 y sigs.; *Enc.*, § 424.

58 Se trata de la distinción clásica entre *ius ad personam*, *ius ad rem* y *ius ad actiones*.

59 *Cf.* I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, § 10.

PRIMERA SECCIÓN

LA PROPIEDAD

§ 41

La persona tiene que darse una *esfera* externa *para su libertad*, para ser como Idea. Como la persona es la voluntad infinita que es en sí y para sí en esta primera determinación, aún completamente abstracta, lo diferente de ella es lo que puede constituir la esfera de su libertad, que asimismo se determina como *inmediatamente distinto* de ella y *separable*.

§ 42

Lo inmediatamente diferente del espíritu libre es para él y en sí *(an sich)* lo *exterior* en general, una *cosa*, algo no libre, impersonal y sin derechos.

Cosa tiene aquí, como lo objetivo, los significados opuestos siguientes: una vez, cuando se dice: *esto es la cosa*, importa la *cosa*, no la persona —el significado de lo *sustancial*—; otra vez, en contraste con la persona (o sea, no el sujeto particular) la cosa es lo *contrario de lo sustancial*, lo que es sólo exterior según su determinación. Para el espíritu libre, que desde luego tiene que ser distinguido de la mera conciencia, lo que es exterior es en sí y para sí, y por eso la determinación conceptual de la *naturaleza* es la de ser lo *exterior en ella misma*.

§ 43

La persona, en cuanto concepto *inmediato* y por ello también esencialmente singular, tiene una existencia *natural*, por una parte en ella misma, por otra parte una existencia de tal índole que se relaciona con ella como con un mundo externo. Sólo de estas cosas, como las que son inmediatas, no de las determinaciones que son capaces de adquirir por la mediación de la voluntad, se habla aquí con respecto a la persona, que está ella misma aún en su primera inmediatez.

Aptitudes espirituales, ciencias, artes, lo religioso mismo (sermones, misas, oraciones, bendiciones de cosas sagradas), invenciones, etc., devienen objetos de contrato, equiparadas en la modalidad de la compra, la venta, etc., a *cosas* reconocidas como tales. Se puede preguntar si el artista, el erudito, etc., está en posesión jurídica de su arte, su ciencia, su capacidad para dar un sermón, decir una misa, etc., es decir, si semejantes objetos son *cosas*. Se dudará en llamar *cosas* a

tales aptitudes, conocimientos, capacidades, etc.: pues, por una parte, sobre esta posesión se negocia y se contrata como se hace con las cosas, pero por otra parte, eso es algo interno y espiritual, el entendimiento puede estar perplejo sobre la calificación jurídica de aquéllas, ya que a él sólo se le ocurre la oposición de que algo es *o* cosa, *o* no-cosa (así como *o* infinito, *o* finito). Los conocimientos, las ciencias, los talentos, etc., son ciertamente propios del espíritu libre y algo interno, no externo a él, pero por ello mismo el espíritu puede darles por medio de la exteriorización una existencia concreta externa y *enajenarlas* (*vid.* más adelante), con lo cual se ponen bajo la determinación de *cosas*. Por lo tanto no son en primer lugar algo inmediato, sino que lo llegan a ser tan sólo por la mediación del espíritu, que rebaja su interior a inmediatez y exterioridad. Según la determinación no-justa y no-ética del derecho romano, los niños eran *cosas* para el padre y éste estaba por tanto en posesión jurídica de sus hijos, y sin embargo también estaba en relación ética de amor hacia ellos (la cual ciertamente tendría que estar muy debilitada por esta injusticia). Se daba aquí por lo tanto una unificación completamente injusta de las determinaciones de cosa y no-cosa.

En el derecho abstracto, que tiene por objeto a la persona como tal, por lo tanto también lo particular que pertenece a la existencia concreta y a la esfera de su libertad, sólo en la medida en que es algo separable e inmediatamente distinto de ella, ya constituya su determinación esencial o pueda recibirla por medio de la voluntad subjetiva, las aptitudes espirituales, ciencias, etc., entran en consideración únicamente según su posesión jurídica; la posesión del cuerpo y del espíritu que se adquiere mediante la formación, el estudio, el hábito, etc., y es como una propiedad interna del espíritu, no se ha de tratar aquí. Pero del *paso* de tal propiedad espiritual a la exterioridad en la cual cae bajo la determinación de una propiedad jurídico-legal se hablará tan sólo a propósito de la *enajenación*.

§ 44

La persona, para su finalidad sustancial, tiene el derecho de poner en cada cosa su voluntad —que debido a esto es la *mía*—, pues la cosa no tiene en sí misma tal fin y recibe su determinación y su alma de mi voluntad: es el *derecho de apropiación* absoluto del ser humano sobre todas las cosas.

Aquella llamada «filosofía» que adscribe realidad en el sentido de independencia y verdadero ser para sí y en sí a las cosas inmediatas singulares, a lo impersonal, así como aquella que asegura que el espíritu no puede conocer la verdad ni saber qué es la cosa *en sí (an sich)*, son refutadas inmediatamente por el comportamiento de la voluntad libre hacia estas cosas. Si para la conciencia, para el intuir y el representar, las llamadas *cosas externas* tienen la apariencia de independencia, por el contrario la voluntad libre es el idealismo, la verdad de tal realidad efectiva.[60]

§ 45

El que yo tenga algo en mi poder externo constituye la *posesión*, así como el aspecto particular de que yo convierta algo en mío en razón de la necesidad natural, el impulso y el arbitrio es el interés particular de la posesión. Pero el aspecto de que yo como voluntad libre soy para mí objetivamente en la posesión y sólo así soy también voluntad efectivamente real, constituye lo verdadero y lo jurídico del caso, la determinación de la *propiedad*.

Con respecto a la necesidad, tener propiedad aparece como un medio en tanto que esta necesidad se convierte en lo primero; pero la verdadera posición es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, en cuanto la primera existencia concreta de la libertad, es un fin esencial para sí.

§ 46

Dado que en la propiedad mi voluntad llega a ser para mí objetiva en cuanto voluntad personal, por lo tanto como voluntad del individuo, aquélla adquiere el carácter de *propiedad privada*; y la propiedad común, que según su naturaleza puede ser poseída individualmente, recibe la determinación de una comunidad *disoluble en sí*, en la que dejar mi parte es de por sí asunto del arbitrio.

La utilización de objetos *elementales* no es, conforme a su naturaleza, susceptible de convertirse en posesión privada particular. Las leyes agrarias de Roma contienen una lucha entre la colectividad y la propiedad privada de la posesión del suelo; esta última tenía que prevalecer, como el momento más racional, si bien al coste de otros derechos. La *propiedad familiar por fideicomiso* contiene un momento que se opone al derecho de la personalidad y por ello al de la propiedad privada. Pero las determinaciones que atañen a la propiedad privada pueden tener que ser subordinadas a esferas más altas del derecho, a un ente común, al Estado, como es el caso con respecto al sistema de propiedad privada en la propiedad de una persona moral, en la propiedad de manos muertas. Con todo, tales excepciones no pueden estar fundadas en el azar, el arbitrio o la utilidad privadas, sino sólo en el organismo racional del Estado.

La idea *platónica* del Estado contiene la injusticia contra la persona de ser incapaz de [incluir] la propiedad privada como principio general. La representación de una hermandad piadosa o amistosa e incluso coactiva de los hombres con *comunidad de bienes* y la prohibición del principio de la propiedad privada pueden presentarse fácilmente a la disposición de ánimo que desconoce la naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho y no los capta en sus momentos determinados. En lo que se refiere al aspecto moral o religioso, Epicuro disuadió a sus amigos de erigir una liga de comunidad de bienes justamente sobre la base de que esto demuestra una desconfianza y que los que desconfían unos de otros no son amigos (Diog.

Laert., l. X. n. VI).[61]

§ 47

En cuanto persona yo mismo soy un *individuo inmediato*, esto quiere decir en su determinación siguiente, ante todo: yo soy *viviente* en este *cuerpo orgánico*, que según el contenido es mi existencia concreta externa, indivisa, *universal*, la posibilidad real de toda existencia concreta posteriormente determinada. Pero en cuanto persona tengo a la vez *mi vida* y mi *cuerpo*, como otras cosas, *sólo en la medida en que es mi voluntad*.

Que yo —no bajo el aspecto de que existo como algo que es para sí, sino como el concepto inmediato— soy *viviente* y tengo un cuerpo orgánico, se relaciona con el concepto de vida y el de espíritu en cuanto alma, con momentos que son tomados de la filosofía de la naturaleza (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 259 y sigs., *cf.* §§ 161, 164 y 298)[62] y de la antropología (*Enc.*, § 318).[63]

Tengo estos miembros, la vida, sólo *en tanto quiero*; el animal no puede mutilarse ni matarse, pero el hombre sí.

§ 48

El cuerpo, en tanto que es una existencia concreta inmediata, no es adecuado al espíritu; para ser órgano de la voluntad y medio animado del espíritu, tiene que ser *tomado en posesión* por éste (§ 57). Pero *para otros* yo soy esencialmente alguien libre en mi cuerpo, tal como lo tengo inmediatamente.

Sólo porque yo soy viviente en mi cuerpo físico en cuanto ser libre, esta existencia concreta inmediata no debe ser maltratada hasta convertirla en bestia de carga. En tanto que vivo, mi alma (el concepto y de modo más elevado, lo libre)[64] y mi cuerpo[65] no están separados, este cuerpo es la existencia concreta de la libertad y yo siento en él. De ahí que sólo el entendimiento sofístico y falto de ideas puede hacer la distinción de que la *cosa en sí*, el alma, no resulta afectada o atacada cuando se maltrata al cuerpo y se somete la *existencia* de la persona al poder de otro. Yo puedo retirarme dentro de mí a partir de mi existencia y hacer de ella algo externo, puedo mantener a distancia la sensación particular y ser libre en las cadenas. Pero esto es *mi* voluntad: *para el otro* yo soy en mi cuerpo físico; *libre para el otro* lo soy sólo en cuanto libre en la existencia concreta, son proposiciones idénticas (*vid.* mi *Ciencia de la lógica*, 1, pág. 49 y sigs).[66] La violencia hecha por otros *a mi cuerpo* es violencia que se hace *sobre mí*.

Puesto que yo siento, el contacto y la violencia contra mi cuerpo físico me afectan inmediatamente como algo *real* y *presente*, lo cual establece la distinción entre el agravio personal y el perjuicio de mi propiedad externa, como algo en lo que

mi voluntad no está en esta realidad efectiva y presencia inmediatas.

§ 49

En la relación con las cosas exteriores, lo *racional* es que yo posea propiedad; el aspecto de lo *particular* concibe en cambio los fines subjetivos, las necesidades, el arbitrio, los talentos, las circunstancias externas, etc. (§ 45); de esto depende la mera posesión como tal, pero en esta esfera de la personalidad abstracta, este aspecto particular aún no es puesto idéntico con la libertad. *Qué* poseo y *cuánto* es consiguientemente una contingencia jurídica.

En la personalidad las diversas personas —si se quiere hablar de diversas aquí, donde aún no tiene lugar la distinción— son iguales. Pero ésta es una proposición tautológica vacía, pues la persona en cuanto lo abstracto es por ello lo que aún no es particular ni está puesto en diferencia determinada. *Igualdad* es la identidad abstracta del entendimiento, en la que en seguida incurre el pensar reflexionante y con él la mediocridad del espíritu en general cuando se le presenta la referencia de la unidad a una diferencia. Aquí la igualdad sería sólo igualdad de la persona abstracta como tal, *fuera de la cual* cae precisamente todo lo que concierne a la posesión, *a este terreno de la desigualdad*. La exigencia que se hace a veces de la igualdad en la división de la tierra o incluso de otros recursos disponibles es una postura del entendimiento, tanto más vacía y superficial cuanto que en esta particularidad no sólo interviene la contingencia externa de la naturaleza, sino también todo el ámbito de la naturaleza espiritual en su infinita particularidad y diferenciación, así como la razón desarrollada en organismo. No se puede hablar de una *injusticia de la naturaleza* en la distribución desigual de la posesión y el patrimonio, pues la naturaleza no es libre, y por eso no es ni justa ni injusta. Que todos los seres humanos deben tener subsistencia para sus necesidades es, por una parte, un deseo moral y expresado en esta indeterminidad, ciertamente bienintencionada pero como todo lo bienintencionado en general, un *deseo* que no es nada objetivo, por otra parte la subsistencia es algo distinto de la *posesión* y pertenece a otra esfera, a la de la sociedad civil.

§ 50

Es una determinación superflua, que se comprende inmediatamente, el que una cosa pertenece a aquel que *primero accidentalmente* en el tiempo toma posesión de ella, pues un segundo no puede tomar posesión de lo que es ya propiedad de otro.

§ 51

Para la propiedad en cuanto *existencia concreta* de la personalidad, no son suficientes mi representación *interior* y mi voluntad de que algo debe ser *mío*, sino que se exige para ello la *toma de posesión*. La existencia que aquella volición adquiere así lleva consigo que sea reconocible para otros. Que la cosa de la que yo puedo tomar posesión *no tenga dueño* es (como indica el § 50) una condición negativa que de suyo se comprende, o más bien se refiere a la relación anticipada con otros.[67]

§ 52

La toma de posesión convierte a la *materia* de la cosa en mi propiedad, pues la materia de por sí no es propia de ella.

La materia me ofrece resistencia (y es sólo esto, ofrecer resistencia), es decir, me muestra su ser-para-sí abstracto sólo como a un espíritu abstracto, esto es, como a un espíritu *sensible* (erróneamente, la representación sensible toma el ser sensible del espíritu como lo concreto y lo racional como lo abstracto), pero en relación con la voluntad y la propiedad, este ser-para-sí de la materia no tiene verdad. La toma de posesión, como *acto externo* por el cual se hace realidad el derecho universal de apropiación de las cosas naturales, entra dentro de las condiciones de la fuerza física, de la astucia, de la habilidad, y en general de la mediación por la que se llega a estar en posesión física de algo. Según la diversidad cualitativa de las cosas naturales, su dominio y ocupación tienen un sentido infinitamente variado, así como una limitación y contingencia infinitas. Aparte de esto, el género y lo elemental como tal no son *objeto de la individualidad personal*; para que esto pueda ser apropiado, antes tiene que ser individualizado (p. ej., una bocanada de aire, un sorbo de agua). En la imposibilidad de poder tomar posesión de un género externo de cosas y de lo elemental, la imposibilidad física externa no se ha de considerar como la última, sino que la persona en cuanto voluntad se determina como individualidad y en cuanto persona es a la vez individualidad inmediata, por lo cual se relaciona con lo externo como con individualidades (§ 13 nota y § 43). El dominio y la posesión externa de cosas llegan a ser por tanto, de un modo también infinito, más o menos indeterminados e incompletos. Pero siempre la materia carece de forma esencial, y sólo mediante ésta es algo. Cuanto más me apropio yo de esta forma, más entro en posesión *efectiva* de la cosa. El consumo de alimentos es una penetración y alteración de su naturaleza cualitativa por la que son lo que son antes de su consumo. La preparación de mi cuerpo orgánico para ciertas habilidades, así como la educación de mi espíritu, son igualmente una toma de posesión y una penetración más o menos completas; el espíritu es lo que yo puedo apropiarme del modo más completo. Pero esta *realidad efectiva de la toma de posesión* es distinta de la propiedad como tal, que se consuma gracias a la voluntad libre. Ante la voluntad libre, la cosa no tiene algo propio que retener, mientras que aún mantiene una exterioridad en la posesión, en cuanto se trata de una relación externa. Por encima

de la abstracción vacía de una materia sin cualidades, que debe quedar en la propiedad fuera de mí y permanecer en la cosa, el pensamiento tiene que llegar a imponerse.

§ 53

La propiedad tiene sus determinaciones más precisas en la relación de la voluntad con la cosa; esta relación es: α) *toma de posesión* inmediata, en tanto que la voluntad tiene su existencia en la cosa, como algo *positivo*; β) en tanto que la cosa es algo negativo frente a la voluntad, ésta tiene su existencia concreta en ella como algo que ha de negar, es el *uso*; γ) la reflexión de la voluntad en sí misma a partir de la cosa: es la *enajenación*; es decir, *el juicio positivo, negativo e infinito de la voluntad sobre la cosa*.

A) LA TOMA DE POSESIÓN

§ 54

La toma de posesión es en parte la *aprehensión corpórea* inmediata, en parte el *darle forma* y en parte la mera *aplicación de una marca*.

§ 55

α) Desde el aspecto sensible, la *aprehensión corpórea* es la modalidad más completa, puesto que yo estoy inmediatamente presente en esta posesión y por tanto mi voluntad es asimismo cognoscible; pero en general es sólo subjetiva, temporal y sumamente restringida en cuanto a su alcance, así como por la naturaleza cualitativa de los objetos. Por la conexión en que yo puedo poner a algo con otras cosas que ya son de otro modo de mi propiedad, o en que algo puede ponerse accidentalmente de otra manera, o también por otros medios, se puede ampliar el alcance de esta toma de posesión.

Fuerzas mecánicas, armas, instrumentos, amplían el ámbito de mi poder. Conexiones como las del mar, o una corriente que riegue mi suelo, una zona de caza, de pasto y otros usos de un terreno colindante con mi propiedad, las piedras y otros depósitos minerales que se encuentren bajo mi hacienda, tesoros que estén en o debajo del terreno de mi propiedad, etc., o conexiones que tan sólo siguen en el tiempo (como una parte de lo que se llama accesiones naturales, aluviones y similares, también un naufragio) —la *foetura*[68] es ciertamente una accesión para mi patrimonio, pero en cuanto relación orgánica no es ninguna adición externa a otra cosa poseída por mí, y por tanto es de una clase distinta de las demás accesiones—, todas estas conexiones son por un lado *posibilidades* más fáciles, en parte excluyentes, que consisten en tomar algo en posesión o en que un poseedor las

utilice frente a otro, por otro lado, lo añadido puede ser considerado como un *accidente* no independiente *de la cosa* a la que se añade. Son en general nexos *exteriores*, que no tienen como vínculo el concepto y la característica de la vida. Por consiguiente corresponden al entendimiento para su alegación y ponderación de razones en pro y en contra y a la legislación positiva para decidir sobre ellas, según la mayor o menor esencialidad o inesencialidad de las relaciones.

§ 56

β) Al dar *forma a algo*, la determinación de que es *mío* adquiere una exterioridad que *subsiste por sí misma* y deja de estar limitada a mi presencia en *este* lugar y en *este* tiempo y a la presencia de mi saber y querer.

Dar forma a algo es la toma de posesión más conforme con la Idea, porque une en sí lo subjetivo y lo objetivo, y es además infinitamente diversa según la naturaleza cualitativa de los objetos y según la diversidad de los fines subjetivos. Aquí también se incluye la elaboración de lo orgánico, en lo cual lo que yo hago no se queda en algo externo, sino que se asimila; el trabajo de la tierra, el cultivo de las plantas, la domesticación, nutrición y cuidado de los animales; además, las instalaciones intermediarias para la utilización de los materiales o fuerzas elementales, la transformación de un material en otro, etc.

§ 57

El ser humano, según su existencia *inmediata* en él, es algo natural, externo a su concepto; sólo gracias a la *preparación* de su cuerpo y de su espíritu, *esencialmente* por el hecho de que capta *su autoconciencia como libre*, toma posesión de sí y llega a ser propiedad de sí mismo frente a otros. Esta toma de posesión es, a la inversa, justamente el poner en *realidad efectiva* lo que él es según su concepto (como una *posibilidad*, capacidad, disponibilidad), por lo cual la propia autoconciencia es puesta como solamente la suya, puesta también como su objeto y distinta de la simple autoconciencia, llegando a ser capaz por ello de tomar la *forma de la cosa* (*cf.* nota al § 43).

La pretendida justificación de la *esclavitud* (en todas sus fundamentaciones más precisas, mediante la fuerza física, la prisión de guerra, la salvación y conservación de la vida, el sustento, la educación, la beneficencia, el propio consentimiento, etc.) así como la justificación de un *dominio*, como mero *señorío* en general y toda visión *histórica* sobre el derecho de esclavitud y de señorío se basan en el punto de vista de tomar al ser humano como un *ser natural* en general según *una existencia* (a la cual pertenece también el arbitrio) que no es adecuada a su concepto. La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud, por el contrario, se atiene al concepto del ser humano como espíritu, como libre *en sí (an sich)* y es unilateral en que toma al

hombre como libre por *naturaleza*, o lo que es lo mismo, en que toma por lo verdadero al concepto como tal en su inmediatez, no la Idea. Esta *antinomia* se basa, como toda antinomia, en el pensar formal, que afirma y mantiene fijamente separados los dos momentos de una Idea, cada uno para sí y por tanto no adecuados a la Idea y en su no-verdad. El espíritu libre consiste precisamente (§ 21) no en ser como mero concepto o *en sí (an sich)*, sino en superar este formalismo de sí mismo y con ello la existencia natural inmediata, y darse existencia sólo como la suya, como existencia libre. El lado de la antinomia que afirma el concepto de libertad tiene por lo tanto la ventaja de contener el *punto de partida* absoluto pero también sólo el punto de partida para la verdad, mientras que el otro lado, que se queda en la existencia sin concepto, no contiene en modo alguno el punto de vista de la racionalidad y del derecho. El punto de vista de la voluntad libre, por el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, está ya más allá y por encima del punto de vista no verdadero según el cual el ser humano como ser natural y sólo como concepto que es en sí *(an sich)* es consiguientemente susceptible de la esclavitud. Esta temprana manifestación fenoménica no verdadera concierne al espíritu que tan sólo está en el punto de vista de su conciencia; la dialéctica del concepto y de la conciencia sólo inmediata de la libertad produce por sí misma la lucha del reconocimiento y la relación entre señorío y servidumbre (*cf. Fenomenología del espíritu*, 115 y sigs., y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 352 y sigs.).[69] Pero que el espíritu objetivo, el contenido del derecho, no sea de nuevo aprehendido sólo en su concepto subjetivo y por consiguiente que no se entienda como un mero *deber-ser* que el ser humano en sí y para sí no está determinado para la esclavitud, es algo que únicamente se encuentra en el conocimiento de que la Idea de la libertad sólo es verdadera como *Estado*.

§ 58

γ) La toma de posesión de por sí no efectivamente real, sino *que representa* sólo mi voluntad es un *signo* sobre la cosa, cuyo significado debe de ser que yo he puesto en ella mi voluntad. Esta toma de posesión es por su alcance objetivo y por su significado muy indeterminada.

B) EL USO DE LA COSA

§ 59

Mediante la toma de posesión, la cosa recibe el predicado de ser *mía* y la voluntad tiene una relación *positiva* con ella. En esta identidad, la cosa es puesta asimismo como algo *negativo* y mi voluntad es en esta determinación una voluntad *particular*, como necesidad vital, gusto, etc. Pero mi necesidad en cuanto particularidad de *una* voluntad

[singular] es lo positivo que encuentra satisfacción y la cosa, como lo negativo en sí *(an sich)* sólo *es para la necesidad* y la *sirve*. El *uso* es esa realización de mi necesidad mediante la alteración, aniquilación y consumo de la cosa, cuya naturaleza impersonal[70] se manifiesta en esto y cumple así su destino.

El hecho de que el uso es el aspecto *real* y la realidad efectiva de la propiedad fluctúa en la representación cuando ésta contempla a la propiedad de la que no se hace ningún uso como algo muerto y sin dueño, induciendo a la ocupación ilegítima de la misma sobre la base de que no ha sido utilizada por el propietario. Pero la voluntad del propietario, según la cual una cosa es suya, es el primer fundamento sustancial del cual la siguiente determinación, el uso, es sólo la manifestación y el modo particular que depende de aquel fundamento general.

§ 60

La *utilización* de una cosa en aprehensión inmediata es de por sí una toma de posesión *individual*. Pero en tanto que la utilización se funda en una necesidad duradera y es utilización reiterada de un producto que se renueva, incluso si se limita a mantener esta renovación, esta y otras circunstancias convierten a aquella aprehensión inmediata individual en un *signo* que debe tener el significado de una toma de posesión universal, por lo tanto de la toma de posesión de la *base* elemental u orgánica o de las restantes condiciones de tales productos.

§ 61

Como la sustancia de la cosa de mi propiedad es de por sí su exterioridad, es decir, es su no-sustancialidad —con respecto a mí no es un fin último en sí misma (§ 42)—, y como esta exterioridad realizada es el uso o la utilización que yo hago de ella, *todo el uso* o utilización es *la cosa en todo su alcance*, de modo que si aquello me corresponde yo soy el propietario de la cosa, de la cual más allá del alcance del uso no queda nada que pudiera ser propiedad de otro.

§ 62

Sólo un *uso parcial* o *temporal*, así como una *posesión parcial o temporal* (una posesión que es la misma *posibilidad* parcial o temporal de usar la cosa) que me corresponda es por tanto *distinto* de la *propiedad* de la cosa misma. Si el uso fuera mío en toda su extensión, pero la propiedad abstracta debiera ser de otro, entonces la cosa en cuanto mía estaría completamente penetrada por mi voluntad (*vid.* §§ 52 y 61) y a la vez sería algo impenetrable para mí, precisamente la voluntad vacía de otro: como voluntad

positiva yo sería para mí en la cosa a la vez objetivo y no objetivo, la relación de una contradicción absoluta. La propiedad es por tanto esencialmente propiedad *libre, plena*.

La distinción entre el derecho de *uso en toda su extensión* y la *propiedad abstracta* pertenece al entendimiento vacío, para el cual la Idea, aquí como unidad de la propiedad —o también de la voluntad personal en general— y su *realidad* [de la propiedad] no es lo verdadero, sino que para él cada uno de ambos momentos en su separación del otro vale como algo verdadero. Esta distinción, por lo tanto, en cuanto relación efectivamente real es la de una dominación vacía que podría llamarse una locura de la personalidad (si la locura se dijera no sólo de la mera representación del sujeto y su realidad efectiva que están en inmediata contradicción), porque lo *mío* en *un* objeto debería ser sin mediación mi voluntad individual excluyente y la voluntad excluyente de otro.

En las *Instituciones*, libro II, título IV, se dice: «el usufructo es el derecho de usar y disfrutar de las cosas de *otro*, salvo la *sustancia* de las cosas».[71] Y en el mismo lugar, más adelante: «sin embargo, para que las propiedades no fueran universalmente *inútiles*, si el usufructo es abandonado *para siempre*: *se convino [placuit]* que en ciertas circunstancias el usufructo fuera extinguido y revertido a la propiedad».[72] —«*Se convino»*— como si sólo fuese un capricho o una decisión dar un sentido a una distinción vacía mediante esta determinación. Una *proprietas «semper» abscedente usufructu* no sería *inutilis*, sino ninguna propiedad. No corresponde discutir aquí otras distinciones de la propiedad misma, como *in res mancipi* y *nec mancipi*, el *dominium quiritarium* y el *bonitarium* y semejantes, porque no se refieren a ninguna determinación conceptual de la propiedad y son meras exquisiteces históricas de este derecho. Pero las relaciones de los *dominii directi* y de los *dominii utilis*, del contrato *enfiteútico* y las relaciones subsiguientes de bienes feudales con sus tributos hereditarios y otros cánones, censos, pagos de vasallaje, etc., en sus variadas determinaciones, cuando tales cargas son irredimibles contienen, por una parte, la distinción antes mencionada y, por otra parte, no la contienen precisamente en cuanto las cargas están ligadas al *dominium utile*, por lo que el *dominium directum* viene a ser a la vez un *dominium utile*.[73] Si tales relaciones no contuvieran nada más que tan sólo aquella distinción en su rígida abstracción, en ellas no tendríamos uno frente a otro propiamente a *dos señores (domini)*, sino a un *propietario* y un *señor* de nada. Pero en razón de las cargas son *dos propietarios* los que entran en relación. Y sin embargo no están en una relación de propiedad *común*. El paso de aquella relación a ésta es el más próximo, un paso que ya ha comenzado allí, en el *dominium directum*, cuando se calcula la renta y se la considera como lo *esencial*, con lo que lo incalculable del dominio sobre una propiedad, dominio que ha venido a ser considerado como lo más *noble*, queda subordinado a lo útil, que es aquí lo racional.

Hace ya un millar y medio de años que la *libertad de la persona* ha comenzado a florecer gracias al cristianismo y ha llegado a ser principio universal para una parte por lo demás pequeña del género humano. Sin embargo, la *libertad de la propiedad*

ha sido reconocida como principio aquí y allá, puede decirse que desde ayer. Un ejemplo tomado de la historia del mundo sobre el mucho tiempo que necesita el espíritu para progresar en su autoconciencia, y contra la impaciencia de la opinión.

§ 63

La cosa en el uso es una cosa singular determinada según la cualidad y la cantidad y en relación con una necesidad específica. Pero su específica utilidad, estando determinada *cuantitativamente*, es a la vez *comparable* con otras cosas de la misma utilidad, así como la necesidad específica a la que sirve es a la vez *necesidad en general* y según su particularidad es igualmente comparable con otras necesidades. Esta *universalidad* suya, cuya determinidad simple proviene de la particularidad de la cosa —de modo que se abstrae a la vez de esta cualidad específica— es el *valor* de la cosa, en el cual su verdadera sustancialidad está *determinada* y es objeto de la conciencia.[74] En cuanto propietario pleno de la cosa, lo soy asimismo de su *valor*, así como de su uso.

El feudatario tiene en su propiedad la diferencia de que sólo debe ser propietario del *uso*, no del *valor* de la cosa.

§ 64

La forma dada a la posesión y el signo son circunstancias externas, sin la presencia subjetiva de la voluntad, que es lo que únicamente constituye su significado y valor. Pero esta presencia, que es el uso, la utilización o cualquier otra exteriorización de la voluntad, cae en *el tiempo*, con respecto al cual la *objetividad* es la *continuidad* de esta exteriorización. Sin ella, la cosa queda sin dueño, en cuanto abandonada de la realidad efectiva de la voluntad y de la posesión: yo pierdo o adquiero por tanto una propiedad por *prescripción*.

La prescripción, pues, no ha sido introducida en el derecho meramente desde una consideración extrínseca que va en contra del derecho en sentido estricto, la consideración de resolver las disputas y confusiones que mediante viejas pretensiones pudieran afectar a la seguridad de la propiedad, etc., sino que la prescripción se funda en la determinación de la *realidad* de la propiedad, la necesidad de que la voluntad de tener algo se exteriorice. Los *monumentos conmemorativos públicos* son propiedad nacional, o más propiamente, como las obras de arte en general con respecto a su *utilización*, valen como fines vivientes y autónomos, gracias al alma del recuerdo y de la honra que habita en ellos; pero si son abandonados por esta alma, se convierten bajo ese aspecto en cosas sin dueño para la nación y en propiedad privada contingente, como por ejemplo las obras de arte griegas y egipcias en Turquía. El *derecho de propiedad privada* de la familia de un *escritor* sobre sus producciones prescribe por razones semejantes; pasan a

quedar sin dueño en el sentido de que (de un modo opuesto al de aquellos monumentos) pasan a ser propiedad en general y, respecto a la utilización particular de la cosa, pasan a ser posesión privada accidental. Una *tierra* desnuda, consagrada a enterramientos o a quedar *sin uso a perpetuidad*, contiene un arbitrio vacío que no está presente, con cuyo perjuicio nada efectivamente real se perjudica y por lo tanto su respeto tampoco se puede garantizar.

C) LA ENAJENACIÓN DE LA PROPIEDAD

§ 65

Puedo *enajenar* mi propiedad puesto que es mía sólo en la medida en que pongo mi voluntad en ella: así que puedo abandonarla en general y dejarla sin dueño *(derelinquere)*, o puedo cederla a la voluntad de otro y en su posesión, pero sólo en tanto que la cosa *por su naturaleza* es *algo externo*.

§ 66

Por consiguiente, son *inalienables* aquellos bienes, o más bien aquellas determinaciones sustanciales —el derecho sobre ellas es asimismo *imprescriptible*— que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, mi eticidad, mi religión.

Que lo que es el espíritu según su concepto o *en sí (an sich)*, sea también en la existencia concreta y para sí (por lo tanto que sea persona, capaz de tener propiedad, eticidad y religión), esta Idea es ella misma su concepto (como *causa sui*, esto es, como causa libre, es aquella «cujus natura non potest concipi nisi existens». Spinoza, *Ética*, 1, def. 1).[75] Precisamente en este concepto de ser lo que es *sólo mediante sí mismo y como retorno infinito a sí* a partir de la inmediatez natural de su existencia concreta reside la posibilidad de la oposición entre lo que es sólo *en sí (an sich)* y no también *para sí* (§ 57), como, al revés, entre lo que es sólo *para sí* y no *en sí (an sich)* (en la voluntad, el mal); y aquí reside la *posibilidad* de la *enajenación* de la *personalidad* y de su ser sustancial, acontezca esta enajenación de un modo inconsciente o expreso. Ejemplos de enajenación de la personalidad son la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la falta de libertad de la misma, etc.; una enajenación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, la eticidad y la religión ocurre en la superstición, en la autoridad y plenos poderes concedidos a otro para determinar y prescribirme qué acciones debo llevar a cabo (como cuando uno se compromete expresamente al robo, al asesinato o a la posibilidad de delinquir) o qué es deber para la conciencia, qué la verdad religiosa, etc. El derecho sobre tales cosas inalienables es imprescriptible, pues el acto por el cual yo tomo posesión de mi personalidad y de mi esencia sustancial, y me hago

capaz de derecho y de imputación moral y religiosa, sustrae estas determinaciones de la exterioridad, que es lo único que les otorgó la capacidad de estar en posesión de otro. Con esta superación de la exterioridad desaparece la determinación temporal y todos los fundamentos que puedan ser derivados de mi consentimiento previo o tolerancia para enajenarlos. Este retorno mío sobre mí mismo, por el cual yo me hago existente como Idea, como persona jurídica y moral, supera la relación precedente y la injusticia que yo y el otro habíamos cometido contra mi concepto y razón al haber tratado y dejar tratar a la existencia infinita de la autoconciencia como algo externo. Este retorno sobre mí descubre la contradicción de haber dado en posesión a otro mi capacidad jurídica, mi eticidad y religiosidad, que yo mismo no poseía y que tan pronto como lo poseo existe esencialmente sólo como lo mío y no como algo externo.

§ 67

De *mis aptitudes corporales y espirituales particulares* y de mis posibilidades de actividad puedo *enajenar* a otro producciones *singulares* y un uso *limitado en el tiempo*, porque en razón de esta limitación mantienen una relación externa con mi *totalidad* y *universalidad*. Con la enajenación de *todo* mi tiempo concreto de trabajo y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro lo sustancial de la misma, mi actividad y realidad efectiva *universal*, mi personalidad.

Es la misma relación que la mencionada en el § 61 entre la sustancia de la *cosa* y su *utilización*; como ésta sólo en tanto que es limitada se distingue de aquélla, así también el uso de mis fuerzas es distinto de ellas mismas y por lo tanto de mí sólo en la medida en que está limitado cuantitativamente: la *totalidad* de las exteriorizaciones de una fuerza es la fuerza misma, la totalidad de los accidentes, la sustancia; [la totalidad] de las particularizaciones, lo universal.

§ 68

Lo que es más propio de la producción espiritual puede, por el modo y manera de la exteriorización, convertirse inmediatamente en una exterioridad de la cosa tal, que en adelante puede ser producida por otros; así que con su adquisición el nuevo propietario puede adueñarse además de los pensamientos comunicados en ella y de la invención técnica —posibilidad que en parte (es decir, en las obras literarias) constituye la única determinación y valor de la adquisición— y a la vez tomar posesión del *modo* y *manera universales* en que se exteriorizan y producen tales cosas repetidamente.

En las obras de arte, la forma que plasma los pensamientos en un material externo como cosas es de tal modo lo propio del individuo que las produce que una imitación de la misma es esencialmente el producto de la propia habilidad espiritual y técnica.

En una obra literaria, la forma por la cual la obra es una cosa externa, lo mismo que en la invención de un aparato técnico, es de *tipo mecánico* —allí, porque el pensamiento viene expuesto sólo en una serie de *signos* abstractos aislados, no en una figuración concreta, aquí, porque el pensamiento tiene en general un contenido mecánico— y el modo y manera de producir tales cosas como cosas pertenece a las habilidades comunes. Entre los extremos de la obra de arte y de la producción manual hay pasos intermedios que en mayor o menor grado tienen en sí *(an sich)* algo de la una o de la otra.

§ 69

Dado que el adquirente de tal producto posee en el ejemplar en cuanto *individual* el pleno uso y valor del mismo, es el propietario libre y pleno de él en cuanto cosa individual, si bien el autor del escrito o el inventor del aparato mecánico sigue siendo propietario del modo y manera *universal* de multiplicar productos y cosas semejantes, pues ese modo y manera universal él no lo ha enajenado de modo inmediato, sino que se lo puede reservar como modo de exteriorización propia.

Lo sustancial del derecho del escritor y del inventor no ha de buscarse primeramente en que con la enajenación del ejemplar individual ese derecho ponga como *condición* arbitrariamente que la posibilidad de reproducir idénticos productos como cosas, que pasa a estar ahora en posesión de otro, no llegue a ser propiedad de otro, sino que siga siendo propiedad del inventor. La primera pregunta es si tal separación entre la propiedad de la cosa y la posibilidad que se me da con ella de reproducirla idénticamente es admisible en el concepto y no elimina la propiedad plena y libre (§ 62), por la cual depende del arbitrio del primer productor intelectual conservar para sí esta posibilidad, o enajenarla como un valor, o bien no poner en ella ningún valor de por sí y renunciar a ella junto con la cosa individual. Esta posibilidad tiene la peculiaridad de otorgar a la cosa el aspecto según el cual ésta no es sólo una posesión, sino un *patrimonio* (*vid*. más adelante, § 170 y sigs.), así que esto reside en el modo y manera particulares del uso externo que se hace de la cosa, el cual es distinto y separable del uso para el cual se destina inmediatamente la cosa (no es, según se lo denomina, una *accessio naturalis*, como la *foetura*). Ahora bien, puesto que la distinción recae sobre aquello que es divisible según su naturaleza, sobre el uso externo, la retención de una parte del uso al enajenar la otra no es la preservación de un dominio sin *utile*.

La exigencia meramente negativa, pero primordial, de las ciencias y de las artes es la de asegurar contra el *robo* a aquellos que trabajan en ellas y proporcionarles la protección de su propiedad; así como la exigencia primordial y más importante del comercio y de la industria fue la de protegerse contra el asalto en las rutas. Por lo demás, en tanto que el producto espiritual está destinado a ser comprendido por otros individuos y a ser apropiado por su representación, memoria, pensamiento,

etc., la exteriorización, por medio de la cual convierten lo *aprendido* (pues aprender no significa sólo aprender de memoria las palabras: los pensamientos de otro sólo pueden ser captados por el pensamiento y este repensar es también aprender) en una *cosa enajenable*, fácilmente tiene siempre alguna *forma* peculiar, así que esos individuos pueden considerar como propiedad suya el patrimonio resultante y reclamar para sí el derecho sobre su reproducción.[76] La propagación de las ciencias en general y la profesión de la enseñanza en particular tienen como su destino y deber, del modo más determinado en las ciencias positivas, en la doctrina de una Iglesia, de la jurisprudencia, etc., la *repetición* de los pensamientos establecidos, por lo general ya exteriorizados y asimilados desde fuera, por lo tanto también los escritos que tienen como fin esta enseñanza y la propagación y divulgación de las ciencias. Ahora bien, la cuestión de en qué medida la forma resultante de la exteriorización reiterada transforma o no el tesoro científico existente, y en particular las ideas de otros que todavía tienen la propiedad externa de sus producciones espirituales, en una propiedad espiritual especial de los individuos que los reproducen y por lo tanto les da derecho o no a convertirlos en propiedad externa suya; en qué medida tal repetición en una obra literaria llega a ser *plagio*, no puede declararse con una determinación exacta y por consiguiente no puede establecerse jurídica y legalmente.

El plagio tendría que ser por tanto una cuestión de *honor* y ser refrenado por éste. Las leyes contra la *reimpresión libre* cumplen pues con su fin de asegurar jurídicamente la propiedad del escritor y del editor, con un alcance muy determinado, pero muy limitado. La facilidad con la que se puede cambiar intencionadamente algo en la forma, o inventar una modificacioncilla en una gran ciencia, en una extensa teoría que es obra de otro, o incluso la imposibilidad de atenerse a las palabras del autor en la exposición de lo aprehendido conducen de por sí —aparte de los fines particulares para los que tales repeticiones son necesarias— a una variedad infinita de alteraciones que imprimen a la propiedad ajena el sello más o menos superficial de lo *propio*: como lo muestran los cientos y más cientos de compendios, extractos, selecciones, etc., libros de aritmética, geometría, escritos de edificación, etc., así cada hallazgo de una revista crítica, de un almanaque de Musas, léxico de conversación, etc., puede ser repetido una y otra vez con el mismo título o con un título modificado, y sin embargo ser afirmado como algo propio; por lo cual fácilmente la ganancia que su obra o su hallazgo prometía al autor o al protagonista del invento se reduce a nada, o disminuye para unos y otros o se convierte en una ruina para todos.

Pero en lo que se refiere a la *eficacia del honor* contra el plagio, lo que es sorprendente es que la expresión *plagio* o más exactamente *hurto literario* ya no se oye, sea porque el honor ha hecho su efecto de erradicar el plagio, sea porque esto ha dejado de ser algo contra el honor y el sentimiento consiguiente ha desaparecido, o que una ocurrencia trivial y una alteración en la forma externa se tengan en tan alta estima como una originalidad y producto de un pensamiento independiente, que no

deja aparecer de ningún modo el pensamiento de un plagio.

§ 70

La totalidad *abarcante* de la actividad externa, *la vida*, no es externa respecto a la personalidad en cuanto ella misma es *ésta* e *inmediata*. La enajenación o el sacrificio de la vida es más bien lo contrario de la existencia concreta de *esta* personalidad. No tengo por tanto en general ningún derecho a esa enajenación y sólo una Idea ética, en cuanto ha subordinado a ella *esta inmediata* personalidad individual y es su poder *efectivo*, tiene un derecho sobre ella; así que desde el momento en que la vida como tal es *inmediata*, la muerte es la negatividad *inmediata* de la misma; por lo tanto, la muerte tiene que ser recibida desde fuera, como una cosa natural, o al servicio de la Idea, por una mano ajena.

PASO DE LA PROPIEDAD AL CONTRATO

§ 71

La existencia concreta en cuanto ser determinado es esencialmente ser para otro (*vid.* nota al § 48); la propiedad, desde el aspecto en que es una existencia concreta en cuanto cosa externa, es para otras exterioridades y en conexión con ellas, necesidad y contingencia. Pero como existencia concreta de la *voluntad* es en cuanto ser para otro sólo *para la voluntad* de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el suelo propio y verdadero en el que la libertad tiene *existencia concreta*. Esta mediación, que consiste en tener propiedad ya no sólo mediada por una cosa y por mi voluntad subjetiva, sino asimismo mediada por la voluntad de otro y de tenerla por tanto en una voluntad común, constituye la esfera del *contrato*.

Es tan necesario debido a la razón que los seres humanos entren en relaciones de contrato —donar, permutar, comerciar, etc.— como que posean propiedad (§ 45 nota). Si para su conciencia es la necesidad en general, el bienestar, la utilidad, etc., lo que conduce al contrato, en sí *(an sich)* lo es la razón, es decir, la Idea de la existencia concreta real (esto es, sólo presente en la voluntad) de la personalidad libre. El contrato presupone que las partes intervinientes se *reconozcan* como personas y propietarios, pues es una relación del espíritu objetivo y por tanto el momento del reconocimiento está ya contenido y presupuesto en él (*cf.* notas de §§ 35 y 57).

[60] Como se advierte por esta observación final, el derecho de apropiación no se reduce a la posesión material de las cosas, sino que apunta a la acción de la voluntad y su capacidad de transformar la realidad.

61 *Cf.* Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, X, 11.

62 *Enc.*, § 336 y sigs., *cf.* §§ 213, 216, 376.

63 *Ibid.*, § 388.

64 *Cf. Enc.*, § 160, que comienza así: «El concepto es lo *libre*…».

65 Hasta este momento Hegel ha hablado del cuerpo como *Körper*, es decir, el cuerpo físico; ahora se refiere a su propio cuerpo como *Leib*, el cuerpo vivido, sobre el cual la fenomenología del siglo XX ha desarrollado una amplia reflexión. *Cf.* M.ª del Carmen Paredes Martín, «Cuerpo y sujeto humano», en *Daimon. Revista de Filosofía* (18), 1999, 41-56.

66 *Cf.* ThW, V *[Dasein]*, 117 y sigs.

67 No sólo es preciso que la cosa no tenga dueño (que sea *res nullius*, como decía el derecho romano) para apropiarse de ella; Hegel añade que hace falta que los otros reconozcan que la cosa es mía.

68 *Foetura*, en derecho romano, son las crías nacidas de animales que alguien tiene. *Cf.* Justiniano, *Institutiones*, II, 1, 57.

69 *Cf. Fenomenología*, ThW, III, 145 y sigs., y *Enc.*, § 430 y sigs.

70 La cosa, en cuanto que carece de un yo o de mismidad, está destinada a servir a las necesidades humanas. *Cf.* § 42.

71 Justiniano, *op. cit.*, «usufructus est jus *alienis* rebus utendi, fruendi salva rerum *substantia*».

72 «ne tamen in universm *inutiles* essent proprietates, *semper* abscedente usufructu: *placuit* certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti.» *Loc. cit.*

73 El *dominium directum* designa la propiedad del señor, el *dominium utile*, la del vasallo; la enfiteusis entregaba la tierra a perpetuidad o por mucho tiempo a cambio de cultivarla y pagar la renta estipulada.

74 El valor no es una cualidad intrínseca de la cosa, sino que depende de cómo ella sea considerada, por lo tanto es bajo este aspecto un objeto de conciencia.

75 B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 1, def 1. «Por causa de sí entiendo… aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente.»

76 Kant menciona brevemente este tema en *Metafísica de las costumbres*, § 31, II, sin entrar en todos estos detalles.

SEGUNDA SECCIÓN

EL CONTRATO

§ 72

La propiedad, por la cual el *lado* de la existencia concreta o de la *exterioridad* ya no es sólo una cosa, sino que contiene en sí el momento de una voluntad (y por tanto de otra), se establece por medio del *contrato*, como proceso en el que se expone y se media la contradicción de que yo *soy* y *permanezco* para mí el que es propietario y el que excluye la otra voluntad en tanto que yo, en una voluntad idéntica a la otra, *dejo* de ser propietario.

§ 73

Yo *puedo* enajenar una propiedad no sólo (§ 65) como una cosa externa, sino que *tengo que* enajenarla por el concepto de la misma en cuanto propiedad, con el fin de que *mi* voluntad, en cuanto concretamente *existente*, sea para mí objetiva. Pero según este momento, mi voluntad en cuanto enajenada es a la vez *la de otro*. Con lo cual, aquello en que esta necesidad del concepto es real, es la *unidad* de voluntades diferentes en la que por tanto renuncian a su diferenciación y su peculiaridad. Pero en esta identidad de voluntades está contenido (en este estadio) asimismo que cada una es y permanece para sí voluntad propia, *no idéntica* a la otra.

§ 74

Esta relación es consiguientemente la mediación de una voluntad idéntica en la diferenciación absoluta de los propietarios que son para sí y comporta el hecho de que cada uno con su voluntad y la del otro *deja de ser* propietario, *sigue siéndolo* y lo *llega a ser*; es la mediación entre la voluntad de renunciar a una propiedad precisamente individual y la voluntad de recibir una propiedad que es de otro, y precisamente en la conexión idéntica de que un querer llega a la decisión sólo en la medida en que el otro querer está presente.

§ 75

Ambas partes contratantes se relacionan recíprocamente como personas *inmediatamente*

independientes, por lo que α) el contrato proviene del *arbitrio*; β) la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia concreta sólo es una voluntad *puesta por las partes*, por tanto es sólo una voluntad *común* y no en sí y para sí universal; γ) el objeto del contrato es una cosa *externa* individual, pues sólo una cosa así está sometida a su mero arbitrio para enajenarla (§ 65 y sigs.).

Consiguientemente el *matrimonio* no puede ser subsumido bajo el concepto de contrato; esta subsunción —en su infamia, hay que decir— es formulada por Kant (*Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho*, pág. 106 y y sigs.).[77] Tampoco consiste la naturaleza del *Estado* en una relación contractual, sea el Estado tomado como un contrato de todos con todos, o como un contrato de estos todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de esta relación, así como de las relaciones de propiedad privada en general en la relación del Estado ha producido las mayores confusiones en el derecho del Estado y en la realidad. Así como en períodos anteriores los derechos y deberes del Estado se consideraron y se afirmaron como una propiedad privada inmediata de individuos determinados frente al derecho del príncipe[78] y del Estado, así también en un período de tiempo más reciente los derechos del príncipe y del Estado han sido considerados como objetos de contrato y basados en él, como algo meramente *común* de la voluntad resultante del arbitrio de los que se unen en un Estado. Por muy diferentes que sean estos dos puntos de vista, tienen en común esto: que han transferido las determinaciones de la propiedad privada a una esfera de una naturaleza completamente diferente y superior. Véase más adelante, Eticidad y Estado.[79]

§ 76

El contrato es *formal* en la medida en que el doble consentimiento por el que surge la voluntad común, el momento negativo de la enajenación de una cosa y el positivo de su aceptación, están repartidos en ambos contratantes; es un *contrato de donación*. Pero se puede llamar *real* en la medida en que *cada una* de las *dos* voluntades contratantes es la totalidad de estos momentos mediadores, con lo que en ese contrato deviene y permanece igualmente propietaria: es el *contrato de cambio*.

§ 77

Puesto que en el contrato real cada uno retiene *la misma* propiedad con la que entra en el contrato y a la que al mismo tiempo renuncia, aquello que permanece *idéntico* se diferencia, en cuanto propiedad que es *en sí (an sich)* en el contrato, de las cosas externas que en la permuta cambian de propietario. Lo que permanece idéntico es el *valor*, en el cual los objetos del contrato son *iguales* entre sí, aparte de todas las diferencias cualitativas externas de las cosas: es lo que tienen de *universal* (§ 63).

La determinación de que una *laesio enormis*[80] anula la obligación contraída en el contrato tiene su fuente en el concepto de contrato y más precisamente en el momento por el cual el contratante, al enajenar su propiedad, *sigue siendo propietario* y en determinación más precisa, cuantitativamente de lo mismo. Pero la lesión es no sólo enorme (se considera como tal si sobrepasa *la mitad* del valor), sino *infinita*, cuando un contrato o una estipulación sobre un bien *inalienable* (§ 66) hubiera requerido su enajenación. Una *estipulación*, además, difiere de un contrato, primero por su contenido, en que significa alguna parte individual o momento de todo el contrato, por lo tanto también en que es el establecimiento *formal* del mismo, según veremos.[81] Bajo este aspecto la estipulación comprende sólo la determinación formal del contrato, el consentimiento de una parte para cumplir algo y el consentimiento de la otra para ser quien lo acepta; por eso la estipulación ha sido incluida entre los llamados contratos *unilaterales*. La distinción entre contratos unilaterales y bilaterales, así como otras subdivisiones en el derecho romano son en parte yuxtaposiciones superficiales bajo un respecto individual a menudo externo, como el modo y manera de su formalidad, y en parte confunden, entre otras cosas, determinaciones que se refieren a la naturaleza del contrato y determinaciones que se refieren tan sólo a la administración de justicia *(actiones)* y a los efectos jurídicos de las leyes positivas, que a menudo se derivan de circunstancias completamente externas y lesionan el concepto de derecho.

§ 78

La distinción entre propiedad y posesión, entre el lado sustancial y el externo (§ 45), se transforma en el contrato en la distinción entre la voluntad común como *acuerdo* y su realización efectiva mediante la *prestación*. Una vez establecido, aquel acuerdo es de por sí, a diferencia de la prestación, algo representado, al que por tanto y según el modo propio de *existencia concreta* de las *representaciones* en *signos* (*Enc. de las ciencias filosóficas*, § 379 y sig.)[82] se le ha de dar una *existencia concreta* particular, en la expresión de la *estipulación* mediante formalidades de *gestos* y otras acciones simbólicas, especialmente en una determinada declaración del *lenguaje*, que es el elemento más digno para las representaciones espirituales.

Según esta determinación, la estipulación es en efecto la forma en que el contenido *concluido* en el contrato tiene existencia concreta en cuanto algo anteriormente *representado*. Pero el acto de representar es sólo forma y [sin embargo] no tiene el sentido de que con ella el contenido sea sólo algo subjetivo, algo que desear o querer de un modo u otro, sino que el contenido es la conclusión llevada a cabo mediante la voluntad.

§ 79

La estipulación contiene el lado de la voluntad, por lo tanto lo *sustancial* de lo jurídico en el contrato, frente a lo cual la posesión que todavía subsiste en la medida en que el contrato aún no se ha cumplido es de por sí sólo lo externo, que tiene su determinación únicamente en aquel lado. Mediante la estipulación yo he renunciado a una propiedad y a mi particular arbitrio sobre ella, y por ello ha llegado a ser *ya propiedad de otro*; por tanto estoy vinculado jurídicamente por ella a la *prestación* de un modo inmediato.

La diferencia entre una mera promesa y un contrato consiste en que en aquélla lo que yo quiero donar, hacer, cumplir en prestación, está expresado como algo *futuro* y sigue siendo una determinación *subjetiva* de mi voluntad que por lo tanto aún puedo cambiar. La estipulación del contrato, en cambio, es ya la existencia de la decisión de mi voluntad en el sentido de que en ella he enajenado mi cosa, que *en ese momento* ha dejado de ser de mi propiedad y de que yo reconozco ya la propiedad de otro. La distinción romana entre *pactum* y *contractus*[83] es defectuosa. Fichte ha expuesto una vez[84] la afirmación de que la *obligatoriedad* de mantener el contrato comienza para mí sólo *con el comienzo* de la prestación del otro, porque antes de la prestación yo estoy en la incertidumbre acerca de si el otro lo ha *querido decir en serio* con su declaración; la obligatoriedad antes de la prestación es pues sólo de naturaleza *moral*, no jurídica. Sólo que la declaración de la estipulación no es una declaración cualquiera, sino que encierra la voluntad *común* que ha llegado a constituirse en la cual se ha superado el arbitrio de la *intención* y su alteración. En consecuencia, no se trata de la posibilidad de si el otro *interiormente* ha tenido o ha llegado a tener una intención distinta, sino de si tiene derecho a ello. Incluso si el otro comienza a cumplir su parte, a mí me queda el arbitrio de la injusticia. Aquel punto de vista [el de Fichte] muestra en seguida su nulidad por el hecho de que el carácter jurídico del contrato estaría puesto en la mala infinitud, en el proceso al infinito, en la infinita divisibilidad del tiempo, de la materia de la acción, etc. La *existencia concreta* que tiene la *voluntad* en la formalidad de los gestos o en el lenguaje por sí determinado es ya su existencia concreta plena como voluntad intelectual, y la ejecución es sólo la consecuencia impersonal.

Por lo demás, que en el derecho positivo haya los llamados *contratos reales*, a diferencia de los llamados *contratos consensuados*, en el sentido de que los primeros sólo se consideran plenamente válidos cuando la ejecución efectiva *(res, traditio rei)* se añade al consentimiento, es algo que no afecta para nada al asunto. Aquéllos son, por una parte, los casos particulares en que tan sólo esta entrega me coloca en la situación de poder cumplir mi parte y mi obligatoriedad de cumplir se refiere únicamente a la cosa en cuanto que la tengo en mi poder, como en el préstamo, el contrato de empeño o depósito (lo que también puede ocurrir en otros) —situación que no se refiere a la naturaleza de la relación entre la estipulación y la prestación, sino al modo y manera de efectuar la prestación—; por otra parte, queda en general relegado al arbitrio el estipular en un contrato que la obligatoriedad de la prestación para una de las partes no figure como tal en el contrato, sino que dependa sólo de la prestación de la otra.

§ 80

La *clasificación* de los contratos y un tratamiento inteligente de sus tipos fundado en ella no se ha de derivar de circunstancias externas, sino de diferencias que radican en la naturaleza del contrato mismo. Estas diferencias son las del contrato formal y el contrato real, luego las de la propiedad, la posesión y el uso, las del valor y la cosa específica. De ellas resultan los *tipos siguientes* (la división que se da aquí coincide en su conjunto con la división kantiana en *Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho*, pág. 120 y sigs.,[85] y uno habría esperado hace tiempo que la habitual rutina de la clasificación de contratos en reales y consensuales, nominales e innominados, etc., hubiera sido abandonada en favor de una clasificación racional):

A) *Contrato de donación*, y precisamente
   1) De una cosa, *donación* propiamente dicha.
   2) El *préstamo* de una cosa, como donación de una *parte* o del *disfrute* y *uso limitados* de la misma; el prestatario sigue siendo *propietario* de la cosa (*mutuum* y *commodatum*, sin intereses). La cosa es en este caso o una cosa *específica*, o si no, aunque sea tal, que sea considerada como una cosa universal o que valga (como el dinero) como cosa de por sí universal.
   3) *Donación de una prestación de servicio* en general, por ejemplo, de la mera conservación de una propiedad *(depositum)*; la donación de una cosa con la condición particular de que el otro llegue a ser propietario tan sólo *en el momento de la muerte* del donante, es decir, en el momento en que éste ya no es propietario, es decir, la disposición *testamentaria*, no entra en el concepto de contrato, sino que presupone la sociedad civil y una legislación positiva.

B) *Contrato de cambio*
   1) *Cambio* como tal:
      α) de una *cosa* en general, es decir, de una cosa *específica* por otra similar.
      β) *compra* o *venta (emtio, venditio)*; cambio de una cosa *específica* por una que está determinada como cosa universal, es decir, que cuenta sólo como *valor* sin otra determinación específica para su utilización: es decir, por *dinero*.
   2) *Alquiler (locatio conductio)*, enajenación del *uso temporal* de una propiedad por una *renta*, y precisamente
      α) de una cosa *específica*, alquiler propiamente dicho, o
      β) de una *cosa universal*, de modo que el prestatario sólo sigue siendo propietario de ésta o, lo que es lo mismo, del *valor*: es el *préstamo* (*mutuum*, también *commodatum* con un interés); las características empíricas ulteriores de la cosa, ya sea un piso,

muebles, una casa, etc., *res fungibilis* o *non fungibilis*, conllevan (como en A. 2: el préstamo como donación) otras determinaciones particulares, que por lo demás no son importantes.

3) *Contrato de salario (locatio operae)*, enajenación de mi [actividad de] *producir* o de *prestar servicios*, en la medida en que son enajenables, por un tiempo limitado o con alguna otra limitación (*vid.* § 67).

Afines a éste son el *mandato* y otros contratos, en los que la prestación se basa en el carácter y la confianza o en talentos más altos, y donde surge una *inconmensurabilidad* de lo ejecutado frente a un valor externo (que aquí no se llama *salario*, sino *honorario*).

C) *Perfeccionamiento de un contrato (cautio) por medio de una prenda.*

En los contratos en que yo enajeno la utilización de una cosa, no estoy en posesión de ella, sino que aún soy el propietario (como en el alquiler). Además, en los contratos de cambio, compra y donación, puedo llegar a ser propietario sin estar en posesión de la cosa, y esta separación surge en general con respecto a cualquier prestación, cuando ésta no tiene lugar *en el acto*. Ahora, que en un caso yo siga estando en efectiva posesión del valor de lo que ya es de mi propiedad, o que en otro caso me ponga en posesión de ella, sin que esté en posesión de la cosa *específica* que yo transfiero o que me deben transferir, es lo que hace la *prenda*: una cosa específica que sin embargo es de mi propiedad sólo por el *valor* de la propiedad mía cedida en posesión o de la propiedad que me es debida, que en cuanto a sus cualidades específicas y valor excedente permanece propiedad del prendador. Dar en prenda no es pues un contrato, sino sólo una estipulación (§ 77), el momento que perfecciona un contrato con respecto a la posesión de la propiedad: la *hipoteca* y la *fianza* son formas particulares de prenda.

§ 81

En la relación recíproca entre personas inmediatas, en general su voluntad, en tanto *en sí (an sich) idéntica* y puesta por ellas como *común* en el contrato, es sin embargo también una voluntad *particular*. Como son personas inmediatas, es contingente el que su voluntad particular esté en consonancia con la voluntad que es *en sí (an sich)*, la cual tiene su existencia únicamente mediante aquélla. Como voluntad particular *para sí diferente* de la voluntad universal, interviene en el arbitrio y la contingencia de la intelección y del querer en contra de lo que es el derecho *en sí (an sich)*, es lo *ilícito*.[86]

El paso a lo ilícito lo lleva a cabo la necesidad lógica más alta de que los momentos del concepto, aquí el derecho *en sí (an sich)*, o la voluntad en cuanto *universal* y el derecho en su *existencia* que es precisamente la *particularidad* de la voluntad, sean puestos como *diferentes para sí*, lo cual pertenece a la *realidad abstracta* del concepto. Pero esta particularidad de la voluntad para sí es arbitrio y contingencia, a

las cuales yo he renunciado en el contrato sólo en cuanto arbitrio sobre una cosa *individual*, pero no en cuanto arbitrio y contingencia de la voluntad misma.

---

77 I. Kant, *op. cit.*, «Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho», § 24.

78 La mención del príncipe, y no del gobernante en general, indica que Hegel escribe para sus lectores alemanes y se refiere concretamente a Alemania, y no a un Estado europeo indeterminado.

79 *Cf.* Parte III, especialmente §§ 258, 278 y 294.

80 En el derecho romano, la «lesión enorme» se contemplaba en el caso de que se vendiera un terreno por menos de la mitad de su valor. Ello permitía anular el contrato.

81 *Cf.* § 217.

82 *Cf. Enc.*, § 458 y sigs.

83 El *pactum* es la expresión de la intención de hacer un *contractus* y, por lo tanto, no tiene vinculación jurídica alguna.

84 *Cf. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution (Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa), Werke*, 111, pág. 111 y sigs.

85 *Cf.* I. Kant, *op. cit.*, «Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho», § 31.

86 Traducimos el sustantivo *das Unrecht* por «lo ilícito» en su significado amplio y general, como lo es el título de la Tercera sección. «Lo injusto» hace referencia más bien a la justicia, no a la índole de los actos humanos. Por lo demás, como afirma Legaz y Lacambra, el derecho puede ser tanto justo como injusto. *Cf.* L. Legaz y Lacambra, *Filosofía del derecho*, 5.ª ed., Barcelona, Bosch, 1979, pág. 350 y sigs.

TERCERA SECCIÓN

LO ILÍCITO

§ 82

En el contrato el derecho *en sí (an sich)* está como algo *puesto*, su universalidad interna está en él como algo *común* del arbitrio y de la voluntad particular. Esta *aparición fenoménica* del derecho, en la cual él mismo y su existencia concreta esencial, la voluntad particular, concuerdan inmediatamente, es decir, de un modo contingente, en lo *ilícito* pasa a ser *apariencia*[87] —oposición entre el derecho *en sí (an sich)* y la voluntad particular—, en cuanto en ella la voluntad se convierte en derecho particular. Pero la verdad de esta apariencia es que ella es nula y que el derecho se restablece al negar esta negación suya; [es decir] mediante el proceso de su mediación, al retornar a sí a partir de su negación, el derecho se determina como efectivamente *real* y *vigente*, pues antes sólo era *en sí (an sich)* y algo inmediato.

§ 83

El derecho, que adquiere la forma de una *apariencia* en tanto que derecho *particular* y por tanto múltiple en contraste con su universalidad y su simplicidad que son *en sí (an sich)*, por una parte es esa apariencia *en sí (an sich)* o inmediata, por otra parte es *puesto por el sujeto como apariencia* y por último es *puesto sin más como algo nulo*: se trata, respectivamente, de la *infracción sin dolo o civil, el fraude y el delito.*

A) INFRACCIÓN SIN DOLO

§ 84

La toma de posesión (§ 54) y el contrato para sí y según sus tipos particulares, en primer lugar las diversas manifestaciones y consecuencias de mi voluntad en general, son, puesto que la voluntad es lo universal en sí, los *fundamentos de derecho* en relación con el reconocimiento de los otros. En la respectiva multiplicidad y exterioridad de los mismos está implícito que con respecto a una y la misma cosa ellos puedan pertenecer a diferentes personas, cada una de las cuales considera la cosa como de su propiedad, según su fundamento jurídico particular; de ahí surgen las *colisiones de derechos*.

§ 85

Esta colisión en la que se reivindica la cosa *en virtud de un fundamento de derecho* y que constituye la esfera del *proceso del derecho civil*, conlleva el *reconocimiento* del derecho como lo universal y decisivo, de modo que la cosa debe pertenecer a quien tiene derecho a ella. El conflicto se refiere sólo a la *subsunción* de la cosa bajo la propiedad de uno u otro; es un juicio *negativo simple*, donde en el predicado de lo mío se niega sólo lo particular.

§ 86

En las partes, el reconocimiento del derecho está vinculado a los intereses particulares contrapuestos y su correspondiente punto de vista. Frente a esta *apariencia*, surge al mismo tiempo *en ella misma* (*vid.* § anterior) el derecho *en sí (an sich)* en cuanto representado y exigido. Pero en un primer momento es sólo como un *deber-ser (Sollen)*,[88] porque la voluntad todavía no está presente como voluntad particular que se libera de la inmediatez del interés de modo que tuviera como fin la voluntad universal; tampoco está aún determinada como una realidad efectiva reconocida, frente a la cual las partes tuviesen que ejercer la renuncia a su punto de vista e interés particular.

B) EL FRAUDE

§ 87

El derecho *en sí (an sich)*, en su diferencia con el derecho en cuanto particular y concretamente existente, está determinado como algo *exigido* precisamente como lo esencial, pero a la vez es algo *sólo* exigido, algo bajo este aspecto meramente *subjetivo*, por consiguiente inesencial y meramente aparente. Así, lo universal es rebajado por la voluntad particular a un universal sólo aparente, primero es reducido en el contrato a una comunidad de voluntades sólo externa: esto es el *fraude*.

§ 88

En el contrato yo adquiero una propiedad en función de la característica particular de la cosa, y al mismo tiempo por su universalidad interna, en parte por el *valor*, en parte por ser la *propiedad* de otro. Por el arbitrio del otro, puedo ser inducido a una falsa apariencia al respecto, de modo que con el contrato en cuanto libre consentimiento bilateral del cambio sobre *esta* cosa según su individualidad *inmediata*, ello tenga su regularidad, pero falte allí el aspecto de lo universal que es *en sí (an sich)*. (El juicio infinito según su expresión positiva o significado idéntico, *vid. Enc. de las ciencias filosóficas*, § 121.)[89]

§ 89

Que frente a esta aceptación de la cosa meramente *en cuanto ésta*, y frente a la voluntad que meramente opina y por tanto es arbitraria, lo objetivo o universal sea reconocible en parte como *valor*, en parte como derecho válido y por último que se elimine el arbitrio subjetivo frente al derecho, es aquí en principio igualmente tan sólo una exigencia.

COACCIÓN Y DELITO

§ 90

Del hecho de que, en la propiedad, mi voluntad se pone en una cosa *externa*, depende que en cuanto se refleja en la cosa mi voluntad está capturada en ella y sometida a la necesidad. En la cosa, por una parte, mi voluntad puede padecer *violencia* en general, por otra parte, puede serle impuesto con violencia un sacrificio o una acción como condición de una posesión cualquiera o de un ser positivo, puede ejercerse sobre ella *coacción*.

§ 91

Como viviente, el ser humano ciertamente puede ser *coaccionado*, es decir, su aspecto físico y por tanto externo puede ser sometido a la violencia de otro, pero la voluntad libre no puede en sí y para sí ser *coaccionada* (§ 5), sino que sólo puede serlo en la medida en que *no se retira de la exterioridad* en la que se la retiene o en la representación de ésta (§ 7). Sólo puede ser coaccionada a algo a lo que ella *quiera* dejarse *coaccionar*.

§ 92

Como sólo en tanto que tiene existencia concreta la voluntad es Idea o voluntad efectivamente libre, y como la existencia en la que se ha colocado es el ser de la libertad, la violencia o la coacción se destruyen inmediatamente a sí mismas en su concepto, en cuanto son exteriorización de una voluntad que supera la exteriorización o *existencia concreta* de una voluntad. La violencia o la coacción es, pues, tomada abstractamente, *ilícita*.

§ 93

Que la coacción se destruye en su concepto tiene su exposición real *en que la coacción se supera por la coacción*; por lo tanto, la coacción está condicionada no sólo

jurídicamente, sino necesariamente: esto es, como *segunda* coacción que consiste en superar una primera coacción.

La violación de un contrato por falta de prestación de lo estipulado, o de los deberes jurídicos hacia la familia, y el Estado, por acción u omisión, es una primera coacción o al menos una violencia, en cuanto yo retengo una propiedad que es de otro, o le privo culpablemente de una prestación. La coacción pedagógica, o coacción ejercida contra el salvajismo y la rudeza, aparece desde luego como coacción primera y no como resultante de otra que la precede. Pero la voluntad sólo natural es *en sí (an sich)* violencia contra la Idea que es en sí *(an sich)* de la libertad, la cual ha de ser protegida y puesta en valor contra tal voluntad inculta. O bien ya está instituida una existencia concreta ética en la familia o en el Estado, frente a la cual esa naturalidad es un ejercicio de violencia, o bien sólo hay un estado de naturaleza, una situación donde prevalece la violencia en general y contra la cual la Idea funda un *derecho de los héroes*.[90]

§ 94

El derecho abstracto es *derecho de coacción*, porque lo ilícito contra el mismo es una violencia contra la *existencia concreta* de mi libertad en una cosa *externa*; el mantenimiento de esta existencia contra la violencia es por tanto una acción externa y una violencia que supera aquella primera.

Definir el derecho abstracto o derecho en sentido estricto de antemano como un *derecho* en cuyo nombre se pueda coaccionar,[91] significa aprehenderlo en una consecuencia a la que sólo se llega por el camino indirecto de lo ilícito.

§ 95

La primera coacción ejercida como violencia por quien es libre, violencia que vulnera la existencia de la libertad en su sentido *concreto*, el derecho en cuanto derecho, es el *delito* —un *juicio infinito negativo* en su sentido pleno (*vid.* mi *Lógica*, II, pág. 99)[92]—, mediante el cual no sólo se niega lo particular, la subsunción de una cosa bajo mi voluntad (§ 85), sino a la vez lo universal, lo infinito en el predicado de lo mío; se niega la *capacidad jurídica*, ciertamente sin la mediación de mi opinión (como en el fraude, § 88), y precisamente contra ésta: ésta es la esfera del *derecho penal*.

El derecho cuya trasgresión es el delito tiene hasta este momento tan sólo las configuraciones que hemos visto, por ello el delito tiene también primeramente el significado más próximo que se relaciona con estas determinaciones. Pero lo sustancial en estas formas es lo universal, que permanece el mismo en su ulterior desarrollo y configuración y por eso precisamente su trasgresión, el delito, permanece el mismo según su concepto. De ahí que la determinación que hay que

considerar en el § siguiente se refiere al contenido particular determinado posteriormente, p. ej., en el perjurio, en los delitos de Estado, en los de falsedad de moneda y cambio, etc.

§ 96

En la medida en que la voluntad *existente* es lo único que puede ser lesionado, pero en la existencia concreta ha entrado en la esfera de una extensión cuantitativa, así como de determinaciones cualitativas, con lo cual es diferente según ellas, igualmente constituye una diferencia para el aspecto objetivo del delito, según sea lesionada esa existencia y su determinidad en general en toda su extensión —por lo tanto en la infinitud igual a su concepto, como en el asesinato, la esclavitud, la coacción religiosa, etc.— o sólo en una parte, así como en qué determinación cualitativa.

La concepción estoica de que sólo hay *una* virtud y *un* vicio, la legislación draconiana que castiga con la muerte todo delito, así como la crudeza del honor formal que pone la personalidad infinita en cada ultraje, tienen en común que se quedan en el pensamiento abstracto de la voluntad libre y de la personalidad, y no las toman en la existencia concreta y determinada que deben tener en cuanto Idea. La diferencia entre el *robo* y el *hurto* se refiere al elemento cualitativo de que en el primero yo soy lesionado también como conciencia presencial, por lo tanto, como *esta* infinitud *subjetiva*, y se ejerce contra mí una violencia personal. Diversas determinaciones cualitativas, como la *peligrosidad para la seguridad pública*, tienen su fundamento en relaciones más determinadas, pero también son frecuentemente comprendidas por los caminos indirectos de las consecuencias en lugar de a partir del concepto de la cosa, así como el delito más peligroso de por sí en su caracterización inmediata es una trasgresión más grave según su alcance o cualidad. La cualidad *moral* subjetiva se refiere a la diferencia más elevada acerca de en qué medida un acontecimiento o un hecho en general es una acción, y concierne a la naturaleza subjetiva misma, de la que se hablará más adelante.[93]

§ 97

La trasgresión ocurrida del derecho en cuanto derecho es una *existencia positiva* exterior, que sin embargo *en sí* es nada. La *manifestación* de esta nulidad suya es la aniquilación de aquella trasgresión, que asimismo entra en la existencia: la realidad efectiva del derecho, en cuanto necesidad del derecho que se media consigo misma por la superación de su trasgresión.

§ 98

La trasgresión, en cuanto afecta sólo a la existencia concreta externa o a la posesión, es un *mal [Übel]*, un *daño* a alguna clase de propiedad o de patrimonio; la superación de la trasgresión en cuanto daño producido es la satisfacción civil como *indemnización*, en la medida en que ésta pueda tener lugar de alguna manera.

En este aspecto de la satisfacción, en la medida en que el daño producido es una destrucción irreparable, es preciso que en el lugar de la caracterización específica cualitativa del daño intervenga su caracterización *universal*, como *valor*.

§ 99

Pero la trasgresión que ha recaído sobre la voluntad que es *en sí (an sich)* —aquí, tanto sobre la voluntad del trasgresor como sobre la del trasgredido y la de todos— no tiene ninguna *existencia positiva* en la voluntad que es *en sí (an sich)*, como tampoco en su mero producto. Para sí esta voluntad que es *en sí* (el derecho, la ley *en sí [an sich]*) es más bien lo que no existe externamente y en esta medida lo invulnerable. Asimismo, la trasgresión es para la voluntad particular del lesionado y de los demás sólo algo negativo. La *existencia positiva de la trasgresión* es sólo en cuanto *voluntad particular del trasgresor*. La trasgresión de ésta en cuanto voluntad existente es pues el [acto de] superar el delito —*que de otro modo sería válido*— y el restablecimiento del derecho.

La teoría del castigo es una de las materias que en la ciencia del derecho positivo reciente son peor tratadas, porque en esta teoría no es suficiente el entendimiento, sino que esencialmente depende del concepto. Si el delito y su superación, en cuanto aquello que se determina después como castigo, se considera sólo como un *mal*, desde luego se puede considerar como irracional querer un mal meramente *porque ya existe otro mal* (Klein, *Principios del derecho penal*, § 9 y sigs.).[94] Este carácter superficial de un *mal* se presupone como el primer elemento en las distintas teorías sobre la pena: teorías de la prevención, de la intimidación, de la amenaza, de la enmienda, etc., y lo que en cambio debe venir de fuera es asimismo determinado superficialmente como un *bien*. Pero no se trata ni meramente de un mal, ni de este o aquel bien, sino de lo *ilícito* y de la *justicia*. Con aquel punto de vista superficial se pone a un lado la consideración objetiva de la justicia, que de cara al delito es el punto de vista primero y sustancial, y de ello se sigue que el punto de vista moral, el aspecto subjetivo del delito mezclado con representaciones psicológicas triviales sobre las incitaciones y las fuerzas de los impulsos sensibles frente a la razón y sobre la coacción psicológica y su eficacia sobre la representación (como si ésta no fuera reducida igualmente por la libertad a algo sólo contingente) se convierte en lo esencial. Las diversas consideraciones que atañen a la pena en cuanto fenómeno y a su relación con la conciencia particular y con las consecuencias para la representación (intimidar, enmendarse, etc.) están en su lugar, y ante todo con respecto a la *modalidad* de la pena son de una esencial consideración, pero presuponen la fundamentación de que la pena en sí y para sí sea *justa*. En esta

discusión lo que únicamente importa es que el delito sea superado, pero no como el surgimiento de un mal, sino como vulneración del derecho en cuanto derecho, y luego importa cuál es la existencia que tiene el delito y a la que hay que superar; ella es el verdadero mal que hay que desterrar y en donde radica el punto esencial; mientras no sean conocidos con precisión los conceptos anteriores, tendrá que reinar la confusión en la concepción de la pena.

§ 100

La trasgresión que revierte sobre el delincuente no es solamente justa *en sí (an sich)* — en tanto que justa es al mismo tiempo su voluntad que es *en sí (an sich)* una existencia concreta de su libertad, *su* derecho—, sino que también es un *derecho puesto* en el delincuente mismo, es decir, en su voluntad *existente*, en su acción. Pues en su acción, en cuanto acción de un ser *racional*, está implícito que sea algo racional, que mediante ella es establecida una ley a la cual él ha reconocido en su acción para sí y bajo la cual por tanto puede ser subsumido como bajo *su* derecho.

Como se sabe, Beccaria ha negado al Estado el derecho a la pena de muerte, sobre la base de que no se puede presumir que en el contrato social se incluya el consentimiento de los individuos a dejarse matar, y que más bien se tiene que suponer lo contrario.[95] Sólo que el Estado no es en absoluto un contrato (*vid.* § 75) y su esencia sustancial tampoco es sin condiciones la *protección* y la *seguridad* de la vida y la propiedad de los individuos en cuanto singulares; antes bien, él es lo superior, lo que tiene una pretensión sobre esta vida y también sobre esta propiedad y exige el sacrificio de ellas. Además, no es sólo el *concepto* de delito, lo racional del mismo *en sí y para sí*, *con* o *sin* consentimiento de los individuos lo que el Estado ha de hacer valer, sino que *en la acción* del delincuente reside también la racionalidad formal, *el querer del individuo*. Que la pena sea considerada como conteniendo *su* propio derecho: entonces se *honrará* al delincuente como ser racional. Este honor no se le concederá si el concepto y la medida de su pena no se toman de su misma acción; tampoco si se le considera sólo como un animal dañino que hay que hacer inofensivo o con el fin de la intimidación y de la enmienda. Además, con respecto al modo de existencia de la justicia, la forma que ella tiene en el Estado, es decir, como *pena*, no es sin más la única forma y el Estado no es el presupuesto que condiciona la justicia en sí *(an sich)*.

§ 101

El [acto de] superar el delito es una *retribución* en la medida en que es, según el concepto, lesión de la lesión y en que el delito tiene, según la existencia, una extensión cualitativa y cuantitativa determinada, por lo que también la tiene su negación como

existencia concreta. Esta identidad que descansa en el concepto no es sin embargo la *igualdad* en la característica específica de la trasgresión, sino en la característica que es *en sí (an sich)*, según el *valor* de la misma.

Puesto que en la ciencia habitual, la definición de una determinación —aquí, de la pena— debe ser tomada de la *representación general* de la experiencia psicológica de la conciencia, esta experiencia desde luego mostraría que el sentimiento general de los pueblos y de los individuos ante el delito es y ha sido que eso *merece* castigo y que *le debe ocurrir al delincuente lo mismo que él ha hecho*. No se llega a comprender cómo estas ciencias, que tienen la fuente de sus determinaciones en la representación general, admiten en otra ocasión principios que contradicen el también llamado *hecho* universal de la conciencia. Pero la determinación de la *igualdad* ha introducido en la representación de la retribución una dificultad capital; la justicia de las determinaciones penales según su caracterización cuantitativa y cualitativa es, de todos modos, posterior a lo sustancial de la cosa misma. Aunque para determinar esta cuestión posterior también se tuvieran que buscar otros principios distintos de los que determinan lo universal de la pena, esto último sigue siendo lo que es. Únicamente el concepto mismo tiene que contener en general el principio fundamental también para lo particular. Pero esta determinación del concepto es precisamente aquella conexión de la necesidad de que el delito, en cuanto voluntad nula en sí *(an sich)*, por eso contiene en sí mismo su aniquilación, la cual se manifiesta como pena. La *identidad* interna es lo que en la existencia concreta externa se refleja para el entendimiento como *igualdad.* La caracterización cualitativa y cuantitativa del delito y su superación cae ahora en la esfera de la exterioridad; en ésta de ningún modo es posible una determinación absoluta (compárese el § 49); esto sigue siendo *en el campo de la finitud* sólo una exigencia que el entendimiento siempre tiene que limitar cada vez más, lo cual es de suma importancia, pero que progresa al infinito y sólo permite una *aproximación* que es perenne.

Si se pasa por alto no sólo esta naturaleza de la finitud, sino que además se queda uno completamente en la *igualdad específica* abstracta, entonces no sólo surge una dificultad insuperable para determinar las penas (más aún si la psicología aduce la magnitud de los impulsos sensibles y lo que está ligado a ellos, *según se quiera*, o bien la fuerza tanto mayor de la mala voluntad, o también la fuerza y libertad tanto más restringidas de la voluntad), sino que es muy fácil presentar la retribución de la pena como un absurdo (como hurto por hurto, robo por robo, ojo por ojo, diente por diente, con lo que uno se puede imaginar al culpable tuerto o desdentado), absurdo con el que el concepto no tiene nada que ver, sino que únicamente se tiene que achacar a aquella *igualdad específica* que se ha aducido. El *valor* como lo que hay de *internamente igual* en las cosas, que son completamente diferentes en su existencia específica, es una determinación que ya aparece en el contrato (*vid.* § 77), e igualmente en los casos civiles contra el delito (§ 95) y gracias al cual la representación de la característica *inmediata* de la cosa se eleva a lo

universal. En el delito, en cuanto en él la determinación fundamental es lo *infinito* del acto, desaparece tanto más la especificidad meramente externa y la igualdad sigue siendo sólo la regla fundamental para lo *esencial*, para lo que el delincuente ha merecido, pero no para la figura específica externa de esta retribución. Sólo según este último aspecto el hurto, el robo, la multa y la pena de cárcel, etc., son claramente desiguales, pero según su valor de ser en su propiedad universal trasgresiones, son *equiparables*. Así que, como se dijo antes, es cosa del entendimiento buscar la aproximación en la igualdad de sus respectivos valores. Si no se capta la conexión existente en sí *(an sich)* entre el delito y su aniquilación y por tanto el pensamiento del *valor* y de la equiparabilidad de ambos según el valor, se puede llegar a ver (Klein, *Principios del derecho penal*, § 9) en una auténtica pena un vínculo tan sólo *arbitrario* entre un mal y una acción no permitida.

§ 102

El [acto de] superar el delito en esta esfera de la inmediatez del derecho es primeramente *venganza*, que es justa según el *contenido* en la medida en que es una retribución. Pero según la *forma* es la acción de una voluntad *subjetiva* que puede poner *su infinitud* en cada trasgresión ocurrida y cuya justicia por lo tanto es contingente, así como *para los otros* es sólo algo *particular*. La venganza, por ser la *acción positiva* de una voluntad *particular*, es *una nueva trasgresión*; debido a esta contradicción, cae en el progreso al infinito y se transmite sin límite de generación en generación.

Allí donde se persigue y penaliza el delito no como *crimina publica*, sino como *crimina privata* (así el hurto y el robo entre los judíos y el derecho romano; entre los ingleses algunos delitos, todavía, etc.), tiene la pena por lo menos una parte de venganza. De la venganza privada se distingue el ejercicio de la venganza de los héroes, de los caballeros andantes, etc., la cual incide en el surgimiento de los Estados.

§ 103

La exigencia de que se resuelva esta contradicción (como la contradicción de otros tipos de trasgresiones, §§ 86, 89) que aquí se presenta en el modo y manera de superar lo ilícito, es la exigencia de una justicia liberada del interés y la figura subjetivos, así como de la contingencia del poder, por lo tanto una *justicia no vengativa*, sino *punitiva.* En ella se encuentra *en primer lugar* la exigencia de una voluntad que en cuanto voluntad *subjetiva* particular quiera lo universal como tal. Este concepto de *moralidad* no es sin embargo algo exigido, sino algo que ha surgido en este movimiento[96] mismo.

PASO DEL DERECHO A LA MORALIDAD

§ 104

El delito y la justicia vengativa exponen, en efecto, la *figura* del desarrollo de la voluntad en cuanto ha desembocado en una diferenciación entre la voluntad *universal en sí (an sich)* y la voluntad *individual*, que es *para sí* frente a aquélla y, además, [expone] que la voluntad que es *en sí (an sich)*, al superar esta contraposición ha retornado a sí y de ese modo ha llegado a ser *para sí* y *efectivamente real*. *Así es* y *tiene validez* el derecho, garantizado como *efectivamente real* por su necesidad, frente a la voluntad individual *que es meramente para sí*. Esta configuración es por ello al mismo tiempo la determinidad conceptual interna y más desarrollada de la voluntad. Según su concepto, la realización efectiva de la voluntad en ella misma es superar el ser-en-sí *(Ansichsein)* y la forma de la inmediatez, en la cual es ella primeramente, inmediatez que tiene como figura en el derecho abstracto (§ 21), y ponerse primero en la oposición entre la voluntad universal que es *en sí (an sich)* y la voluntad particular que es *para sí* y luego, mediante la superación de esta oposición, o sea, mediante la negación de la negación, determinarse como voluntad *en su existencia concreta*, que no es sólo voluntad libre *en sí (an sich)*, sino *para sí misma*, como negatividad que se refiere a sí misma.[97] La misma voluntad tiene así desde ahora por objeto *su personalidad*, en tanto que sólo es la voluntad en el derecho abstracto. La subjetividad de este modo para sí infinita de la libertad constituye el principio del *punto de vista moral*.

Si revisamos más de cerca los momentos a través de los cuales el concepto de libertad se despliega, desde el momento primeramente abstracto hasta el de la determinidad de la voluntad que se refiere a sí misma, por lo tanto, hasta la *autodeterminación de la subjetividad*, entonces esta determinidad es en la propiedad lo *mío abstracto* y, por consiguiente, en una cosa externa —en el contrato, lo mío *mediado* por la voluntad [de las partes] y solamente algo *común*—; en el ámbito de lo ilícito la voluntad de la esfera del derecho, su ser-en-sí abstracto o inmediatez, es puesta como *contingencia* mediante la voluntad individual, ella misma *contingente*. En el punto de vista moral, la contingencia es sobrepasada de modo que esta contingencia misma en cuanto reflejada *en sí* e idéntica *consigo misma* es la infinita contingencia que es en sí de la voluntad, su *subjetividad*.

---

[87] Para la distinción entre *Erscheinung* («fenómeno, aparecer fenoménico») y *Schein* («apariencia»), *cf.* p. ej., *Enc.*, § 131. En este caso, el contrato es el *aparecer fenoménico* del derecho, en el que se hace presente la voluntad común de las partes, que ellas acuerdan hacer valer. En el caso de cualquier acto ilícito, se produce una falsa *apariencia* de derecho, puesto que sólo será ilícito lo que va contra el derecho y eventualmente lo niega.

[88] Cuando el derecho es sólo lo que *debe ser*, esto viene a significar para Hegel que no tiene efectiva vigencia, que es sólo algo exigido, pero no realizado, como se lee en el apartado siguiente.

89 *Cf. Enc.*, § 173.

90 Para Hegel, el «derecho de los héroes» tiene su sentido en un estado de naturaleza, pero desaparece una vez que se establecen las condiciones políticas y civiles de la racionalidad social que desplazan al estado de naturaleza.

91 Kant escribe que: «A todo derecho en sentido estricto —*jus strictum*— se encuentra asociada la facultad de coaccionar», *op. cit.*, «Introducción a la doctrina del derecho», § E.

92 ThW, V, 84.

93 *Cf.* §§ 113, 117-124, 132.

94 E. F. Klein, *Grundsätze des gemeines deutschen und preussischen peinlichen Rechts (Principios del derecho penal común alemán y prusiano)*, Halle, 1796, §§ 9-10.

95 C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, § XXVIII («Della pena di morte»).

96 Es decir, el movimiento dialéctico que libera a la justicia del interés, del poder y de cualquier otra figura de la particularidad para elevarla a la justicia universal. A esto se refiere a continuación el § 104.

97 Hegel expone concisamente la realización efectiva del concepto de la voluntad, que conlleva, primero, la superación de su inmediatez (ésa es su figura en el derecho abstracto); luego, una relación de oposición entre lo universal y lo particular, relación que por así decirlo da paso a la negación de esta oposición, la cual no es una negación proyectada hacia fuera, sino referida a sí misma. Así, la voluntad abstracta llega a ser voluntad auto-determinada.

SEGUNDA PARTE

LA MORALIDAD

§ 105

El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en la medida en que ésta no es *meramente en sí (an sich)*, sino *infinita para sí* (*vid.* el § anterior). Esta reflexión de la voluntad en sí misma y su identidad, que es para sí frente al ser-en-sí y la inmediatez y las determinidades que en ella se desarrollan, determinan la *persona* convirtiéndola en *sujeto.*

§ 106

En tanto que la subjetividad constituye ahora la determinidad del concepto y se diferencia de él en cuanto tal, como voluntad que es en sí *(an sich)*, y precisamente en tanto que la voluntad del sujeto como individuo que es para sí y a la vez *es* (y tiene todavía inmediatez respecto de ella), [la subjetividad] constituye la *existencia concreta* del concepto. Con ello, se ha determinado para la libertad un *suelo* más alto; la Idea adquiere ahora el lado de la *existencia* o su momento real, la *subjetividad* de la voluntad. Sólo en la voluntad en cuanto voluntad subjetiva puede ser efectivamente real la libertad o la voluntad que es *en sí (an sich)*.

La segunda esfera, la moralidad, expone pues en conjunto el lado real del concepto de la libertad, y el proceso de esta esfera consiste en superar la voluntad que primeramente sólo es para sí, que inmediatamente sólo *en sí (an sich)* es idéntica con esta voluntad que es *en sí (an sich)* o universal, según esta diferencia en la que se hunde en sí misma, y en ponerla como *idéntica* con la voluntad que es *en sí (an sich)*. Este movimiento es por consiguiente la elaboración de lo que es ahora el suelo de la libertad, de la subjetividad, que es primeramente *abstracta*, es decir, distinta del concepto, hacerla igual al concepto y obtener así para la Idea su verdadera realización, de modo que la voluntad subjetiva se determine en voluntad también objetiva y por lo tanto verdaderamente concreta.[98]

§ 107

La *autodeterminación* de la voluntad es a la vez momento de su concepto, y la subjetividad no es sólo el lado de su existencia concreta, sino su propia determinación (§ 104). La voluntad subjetivamente determinada, libre para sí, primeramente como concepto, tiene también, para ser como *idea, existencia concreta*. De ahí que el punto de vista moral sea en su figura el *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho, la voluntad *reconoce* y *es* algo sólo en tanto en cuanto algo es lo *suyo* y ella se halla presente como subjetiva.

El mismo proceso del punto de vista moral (*vid.* la nota al § anterior) tiene por este lado la figura de ser la evolución del *derecho* de la voluntad subjetiva —o de la

manera de su existencia concreta—, de tal suerte que lo que reconoce en su objeto como lo suyo, lo va convirtiendo en su verdadero concepto, lo objetivo en el sentido de ser su universalidad.[99]

§ 108

La voluntad subjetiva inmediatamente para sí y distinta de la que es en sí *(an sich)* (§ 106 nota) es pues abstracta, limitada y formal. Pero la subjetividad no es tan sólo formal, sino que, en cuanto autodeterminarse infinito de la voluntad, constituye lo *formal* de la misma. Como en esta su primera aparición en la voluntad particular lo formal no es puesto todavía como idéntico con el concepto de la voluntad, el punto de vista moral es el punto de vista de la *relación* y del *deber ser* o de la *exigencia.* Y en tanto la diferencia de la subjetividad contiene asimismo la determinación frente a la objetividad como existencia concreta exterior, surge aquí también el punto de vista de la *conciencia* (§ 8): en general el punto de vista de la diferencia, *finitud* y *aparición fenoménica* de la voluntad.

Lo moral no está primeramente determinado ya como lo opuesto a lo inmoral, como no lo está el derecho inmediatamente como lo opuesto a lo ilícito, sino que es el punto de vista general de lo moral así como de lo inmoral el que descansa en la subjetividad de la voluntad.

§ 109

Por su determinación general, este elemento formal contiene en primer término la contraposición de la subjetividad y la objetividad y la actividad que a ella se refiere (§ 8), cuyos momentos, vistos más de cerca, son los siguientes: *existencia concreta* y *determinidad* son idénticas en el concepto (compárese el § 104) y la voluntad en cuanto voluntad subjetiva es ella misma este concepto,[100] actividad que consiste en distinguir a ambas y precisamente *para sí* y ponerlas como idénticas. En la voluntad que se determina a sí misma, la determinidad es: α) primeramente como puesta *en ella* por ella misma — la especificación de sí en sí misma, un *contenido* que ella se da. Ésta es la *primera* negación y su límite formal es el ser sólo algo *puesto*, algo subjetivo. En cuanto *reflexión infinita* en sí, este límite es *para la voluntad misma*, y ésta β) la voluntad de superar este límite, la *actividad* de trasladar este contenido de la subjetividad a la objetividad en general, a una *existencia concreta inmediata*. γ) La simple *identidad* de la voluntad consigo misma en esta contraposición es el *contenido* que en ambas permanece el mismo y es indiferente frente a estas diferencias de forma, el *fin.*

§ 110

Ahora bien, esta identidad del contenido adquiere desde el punto de vista moral, donde la libertad, esta identidad de la voluntad consigo misma, es para ella (§ 105), la apropiada determinación más precisa.

a) El contenido, para mí y en cuanto *mío*, se determina de tal manera que en su identidad *contenga para mí* mi subjetividad no sólo en cuanto fin *interno* mío, sino también en la medida en que ha recibido la *objetividad exterior*.

§ 111

b) El contenido, aunque contenga algo particular (tómese éste por lo demás de donde se quiera), en cuanto contenido de la voluntad *reflejada en sí* en su determinidad y por consiguiente en cuanto voluntad idéntica consigo misma y general, tiene: α) la determinación en él mismo de ser adecuado a la voluntad que es *en sí (an sich)* o tener la *objetividad* del concepto; β) puesto que la voluntad subjetiva como voluntad que es para sí es a la vez todavía formal (§ 108), esto es sólo *exigencia*, y contiene igualmente la posibilidad de no ser adecuada al concepto.

§ 112

c) Al *recibir* yo mi subjetividad en la realización de mis fines (§ 110), supero con ello como en la objetivación de los mismos esta subjetividad *a la vez* como *inmediata*, y por consiguiente como esta mi subjetividad individual. Pero la subjetividad exterior así idéntica conmigo es la *voluntad* de otro (§ 73). El suelo de la *existencia* de la voluntad es ahora la *subjetividad* (§ 106) y la voluntad de otros es a la vez para mí la otra existencia que doy a *mi* fin. La realización de mi fin tiene por tanto en sí esta identidad de mi voluntad y la de otros: tiene una referencia *positiva* a la voluntad de otros.

La *objetividad* del fin realizado incluye pues en sí los tres significados, o contiene más bien en uno los tres momentos, ser: α) una existencia concreta inmediata *exterior* (§ 109), β) adecuada al *concepto* (§ 112), γ) subjetividad *universal*. La *subjetividad* que se *conserva* en esta objetividad es que el fin objetivo sea el *mío*, de suerte que yo me conservo en él como *este* fin (§ 110); β) y γ) de la subjetividad han coincidido ya con los momentos β) y γ) de la objetividad.

El hecho de que estas determinaciones, distinguiéndose así desde el punto de vista moral, sólo estén unificadas para la *contradicción*, constituye más precisamente lo *fenoménico* o la *finitud* de esta esfera (§ 108) y la evolución de este punto de vista es la evolución de estas contradicciones y de sus disoluciones, pero que dentro del mismo sólo pueden ser *relativas*.

§ 113

La exteriorización de la voluntad como voluntad *subjetiva*, o *moral*, es *acción*. La acción contiene las determinaciones indicadas: α) ser sabida por mí como mía en su exterioridad, β) la referencia esencial al concepto como un deber ser, y γ) a la voluntad de otros.

Tan sólo la manifestación de la voluntad moral es *acción*. La *existencia concreta* que la voluntad se da en el derecho formal es existencia en *una cosa inmediata*, es inmediata ella misma, y no tiene por de pronto para sí ninguna referencia *expresa* al concepto, que como todavía no va contra la voluntad subjetiva no es distinto de ella, ni una referencia *positiva* a la voluntad de otros; según su determinación fundamental, el mandamiento jurídico sólo es *prohibición* (§ 38). Es cierto que el contrato y lo ilícito comienzan a tener una relación con la voluntad de otros; pero la *concordancia* que en aquél se produce se basa en el arbitrio y la relación *esencial* que en él hay con la voluntad del otro es, en cuanto relación jurídica, lo negativo de conservar mi propiedad (según el valor) y dejar al otro la suya. En cambio, el lado del delito, en cuanto proveniente de la *voluntad subjetiva* y según el modo y manera como tiene en ella su existencia, entra ahora en consideración por vez primera.

La *acción* judicial *(actio)*, en cuanto no me es imputable por su contenido, prescrito por preceptos, contiene sólo algunos momentos de la acción moral propiamente dicha, y precisamente de una manera *externa*; el ser acción moral propiamente dicha es por tanto un aspecto distinto de la misma en cuanto acción judicial.

§ 114

El derecho de la voluntad moral contiene los tres aspectos siguientes:

a) El derecho *abstracto* o *formal* de la acción de que, tal como está realizada en una existencia concreta *inmediata*, su contenido es el *mío* propio, que sea así *propósito* de la voluntad subjetiva.

b) Lo *particular* de la acción es su contenido *interno*, α) tal como su carácter universal está determinado *para mí*, lo que constituye el *valor* de la acción y aquello por lo cual vale para mí, la *intención*; β) su contenido, en cuanto fin *particular mío* de mi existencia concreta subjetiva particular, es el *bienestar*.

c) Este contenido, en cuanto algo *interno* a la vez en su *universalidad* y elevado a la *objetividad* que es en sí y para sí, es el fin absoluto de la voluntad, el *bien*; en la esfera de la reflexión con la oposición de la universalidad *subjetiva*, en parte lo *malo*, en parte la *conciencia moral*.[101]

[98] El movimiento dialéctico de la voluntad libre pasa por la elevación al nivel de la subjetividad y del concepto, pero su realización verdadera sólo tiene lugar en la Idea, como Hegel anuncia en este apartado y

desarrolla en toda esta «Segunda parte» para resumirlo al final de ella, en el § 141.

99 El proceso por lo tanto es doble: por un lado, el sujeto llega a la realización de su propia universalidad, es decir, a la objetividad de la voluntad universal; por otro lado, el derecho del sujeto cambia a medida que también cambia la subjetividad como tal.

100 *Cf.* también § 32 y nota.

101 «Conciencia moral» *(das Gewissen)*; «conciencia» *(das Bewusstsein)*.

PRIMERA SECCIÓN

EL PROPÓSITO Y LA RESPONSABILIDAD

§ 115

La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez del obrar consiste inmediatamente en que tiene para su obrar un objeto exterior *presupuesto* con múltiples circunstancias. El *acto* pone una modificación en esta existencia concreta previamente dada y la voluntad tiene *responsabilidad* en ello en la medida en que en la existencia concreta modificada está el predicado abstracto de lo *mío*.

Un suceso, un estado de cosas producido, es una realidad efectiva exterior *concreta*, que por eso posee indeterminadamente muchas circunstancias. Cada momento individual, que se revela como *condición, motivo, causa*, de tal circunstancia, contribuyendo así lo *suyo*, puede ser considerado como que *es responsable* de ello o que por lo menos *tiene* responsabilidad en ello. El entendimiento formal, en un suceso complejo (p. ej., la Revolución francesa), tiene pues la elección entre una multitud incalculable de circunstancias para decidir cuál de ellas quiere afirmar que es responsable de ello.

§ 116

No se trata desde luego de un acto propio mío si ciertas cosas de las que soy propietario y que, por ser externas se encuentran y operan en múltiples contextos (como puede ocurrir también conmigo mismo en cuanto cuerpo mecánico o ser viviente), causan así un daño a otros. Pero este daño corre *más* o *menos* de mi cuenta, porque aquellas cosas son desde luego mis cosas, pero también sólo están, por su naturaleza peculiar, sometidas más o menos a mi dominio, mi atención, etc.

§ 117

La voluntad que actúa directamente tiene en su fin orientado a la existencia concreta previamente dada la *representación de las circunstancias* de ésta. Pero como dicha voluntad es *finita*, debido a este presupuesto el fenómeno objetivo es para *ella contingente* y puede contener algo distinto de lo que hay en su representación. Ahora bien, el derecho de la voluntad estriba en reconocer en su *acto*, como *acción* suya, y tener acerca de ella *responsabilidad*, sólo aquello que ella sabe que por sus presupuestos estaba en su finalidad, y sólo aquellos aspectos del acto que estaban en su *propósito*. El

acto sólo puede ser *imputado* como *responsabilidad de la voluntad*; es *el derecho del saber.*

§ 118

La acción, además, en cuanto trasladada en una existencia concreta que según su contexto se desarrolla en la necesidad externa en todos los aspectos, tiene múltiples *consecuencias.* Las consecuencias, como la *figura* cuya *alma* es el *fin* de la acción, son lo suyo (lo perteneciente a la acción), pero a la vez, en tanto que fin puesto en la *exterioridad*, la acción está entregada a los poderes exteriores, que la vinculan a algo completamente diferente de lo que ella es para sí y la envuelven en consecuencias ajenas y lejanas. Es asimismo el derecho de la voluntad *imputarse* sólo lo primero, pues es lo único que está en su *propósito.*

Lo que sean consecuencias *contingentes* y consecuencias *necesarias* contiene la indeterminidad de que la necesidad interna respecto de lo finito adquiere existencia concreta como necesidad *externa*, como una relación de cosas singulares entre sí que en tanto que autónomas se reúnen indiferentemente unas frente a otras y externamente. El principio: «en las acciones, despreciar las consecuencias», y este otro: «juzgar las acciones por las consecuencias y tomarlas como medida de lo que es recto y bueno», son ambos por igual del entendimiento abstracto. Las consecuencias, como configuración *inmanente* propia de la acción, manifiestan tan sólo la naturaleza de ésta y no son otra cosa que ella misma; la acción no puede por consiguiente renegar de ellas ni despreciarlas. Pero a la inversa, está comprendido entre ellas lo que interviene desde el exterior y se añade a las mismas casualmente, y que no afecta en nada a la naturaleza de la acción misma.

El desarrollo de la contradicción de la *necesidad* de lo *finito* es, precisamente en la existencia concreta, la conversión de la necesidad en la contingencia y viceversa. En este aspecto, actuar quiere decir por tanto *entregarse a esta ley.* A ello se debe que redunde en beneficio del delincuente el que su acción tenga consecuencias menos graves, y que asimismo la buena acción tenga que admitir no haber tenido consecuencias o haberlas tenido escasas, y que el delito cuyas consecuencias se hayan desarrollado plenamente tenga que hacerse cargo de ellas.

La autoconciencia *heroica* (como en las tragedias de los antiguos, Edipo, etc.) no ha progresado todavía desde su integridad hasta la reflexión de la diferencia entre *acto* y *acción*, entre el suceso exterior y el propósito y saber de las circunstancias, así como la reflexión sobre la dispersión de las consecuencias, sino que toma la responsabilidad en todo el alcance del acto.

SEGUNDA SECCIÓN

LA INTENCIÓN Y EL BIENESTAR

§ 119

La existencia concreta exterior de la acción es una conexión múltiple, que puede ser considerada como dividida infinitamente en *singularidades* y la acción asimismo puede ser considerada de manera que *primeramente* sólo haya *afectado a una de estas singularidades*. Pero la verdad de lo *singular* es lo *universal* y la determinidad de la acción para sí no es un contenido aislado respecto de una singularidad exterior, sino el contenido *universal* que encierra en sí la conexión múltiple. El propósito, en cuanto arranca de un ser *pensante*, no contiene meramente la singularidad, sino esencialmente aquel lado *universal*, la *intención*.

Etimológicamente *intención* incluye la *abstracción*, en parte la forma de la *universalidad*, en parte la extracción de un aspecto *particular* de la cosa concreta. El esfuerzo tendente a la justificación por la intención equivale a aislar en general un aspecto singular, que se afirma como la esencia subjetiva de la acción.— El juicio acerca de una acción como acto exterior todavía sin la determinación de su aspecto jurídico o antijurídico confiere a la misma un predicado *universal*, es decir, que es un incendio provocado, un homicidio, etc. La determinidad *singularizada* de la realidad efectiva exterior muestra lo que es su *naturaleza*, en cuanto *conexión* exterior. La realidad efectiva es afectada, primeramente, sólo en un punto singular (así, el incendio provocado sólo alcanza inmediatamente a un pequeño punto de la madera, lo cual nos da una proposición, no un juicio), pero la naturaleza universal de este punto contiene su ampliación. En lo viviente, lo singular no es inmediatamente en cuanto parte, sino en cuanto órgano, en el cual lo universal en cuanto tal existe presencialmente, de manera que en el asesinato no se lesiona un pedazo de carne como algo singular, sino la vida misma en él. Es por una parte la reflexión subjetiva la que no conoce la naturaleza lógica de lo individual y lo universal, que en la dispersión se envuelve en singularidades y consecuencias; por otra parte, es inherente a la naturaleza del acto finito mismo contener tales separaciones de las contingencias. La invención del *dolus indirectus*[102] tiene su fundamento en las consideraciones que anteceden.

§ 120

El *derecho de la intención* consiste en que la cualidad *universal* de la acción no sea sólo *en sí (an sich)*, sino que llegue a ser *sabida* por el agente y consiguientemente que ya

haya estado en su voluntad subjetiva; lo mismo que, al revés, el derecho de la *objetividad* de la acción, si así puede llamársele, es el de afirmarse como sabida y querida por el sujeto en cuanto ser *pensante*.

Este derecho a este tipo de intelección trae consigo la plena o parcial *inimputabilidad* de los niños, idiotas, locos, etc., en sus acciones. Pero así como las acciones, según su existencia concreta exterior, encierran en sí la contingencia de las consecuencias, así también la existencia concreta *subjetiva* contiene la indeterminidad que se refiere al poder y la intensidad de la autoconciencia y de la circunspección, una indeterminidad que sin embargo sólo puede ser tenida en cuenta con respecto a la idiotez, la locura y estados similares, como la edad del niño, pues únicamente tales circunstancias decisivas suprimen el carácter del pensamiento y de la libertad de la voluntad, y permiten no tomar al agente según el honor de ser alguien pensante y una voluntad.

§ 121

La cualidad universal de la acción es el *contenido* múltiple de la acción en general, retrotraído a la *forma simple* de la universalidad. Pero el sujeto, como sujeto reflejado en sí mismo y por consiguiente como algo *particular* frente a la particularidad objetiva, tiene en su fin su propio contenido particular, que es el alma determinante de la acción. El hecho de que este momento de la *particularidad* del agente está contenido y se ejecuta en la acción constituye la *libertad subjetiva* en su determinación concreta, el *derecho del sujeto* de encontrar en la acción su *satisfacción.*

§ 122

Por este aspecto particular tiene la acción *valor* subjetivo, *interés* para mí. Frente a este fin, *la intención* según *el contenido* es lo inmediato de la acción en su ulterior contenido rebajado al rango de medio. En la medida en que tal fin es algo finito, puede a su vez ser rebajado a medio para una ulterior intención, y así seguir indefinidamente.

§ 123

Para el contenido de este fin sólo está aquí presente α) la actividad formal misma —que el sujeto esté con su *actividad* en aquello que él debe considerar y promover como fin suyo—, pues los hombres quieren actuar para aquello por lo que se interesan o deben interesarse como siendo suyo. β) Pero la libertad de la subjetividad, todavía abstracta y formal, sólo tiene contenido más determinado respecto a su *existencia concreta subjetiva y natural*, sus necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etc.

La satisfacción de este contenido es el *bienestar* o la *felicidad* en sus determinaciones particulares y en lo universal: los fines de la finitud en general.

Éste es, en cuanto punto de vista de la *relación* (§ 108) desde el cual el sujeto está determinado respecto de su diferenciación y por consiguiente vale como *algo particular*, el lugar en el que aparece el contenido de la voluntad natural (§ 11); pero éste no es aquí tal como es inmediatamente, sino que este contenido, como perteneciente a la voluntad reflejada en sí misma, es elevado al rango de un fin *universal*, el del *bienestar* o de la *felicidad* (*Enciclop.*, § 395 y sigs.),[103] al punto de vista del pensamiento que aún no aprehende la voluntad en su libertad, sino *que reflexiona* sobre su contenido en cuanto algo natural y dado, como por ejemplo en la época de Creso y de Solón.

§ 124

Puesto que también la satisfacción *subjetiva* del individuo mismo (incluyéndose en ésta su reconocimiento en el honor y la fama) está contenida en la ejecución de fines *válidos en sí y para sí*, tanto la exigencia de que sólo un fin de tal índole aparezca como querido y alcanzado, cuanto el parecer según el cual los fines objetivos y los subjetivos se excluyen mutuamente en la voluntad, son, respectivamente, afirmaciones vacías del entendimiento abstracto. Y esto se convierte en algo malo si llega a considerar la satisfacción subjetiva, sólo por estar presente (como *siempre* en una obra realizada), como la *intención esencial* del agente, y a afirmar que el fin objetivo como tal sólo ha sido un *medio* para alcanzar aquélla. Lo que el sujeto *es, es la serie de sus acciones*. Si éstas son una serie de producciones sin valor, también la subjetividad del querer será sin valor; si en cambio la serie de sus actos es de naturaleza sustancial, lo es también la voluntad interna del individuo.

El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto de inflexión y el centro en la diferencia entre la *antigüedad* y la época *moderna*. Este derecho en su infinitud ha sido expresado y convertido en principio universal real de una nueva forma del mundo en el cristianismo. A sus configuraciones más próximas pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la salvación eterna del individuo, etc., luego la moralidad y la conciencia moral, y más adelante las otras formas que se señalarán a continuación, en parte destacarán como principio de la sociedad civil y como momentos de la constitución política, pero en parte aparecen en general en la historia, especialmente en la historia del arte, de las ciencias y de la filosofía. Ahora bien, este principio de la particularidad es desde luego un momento de la oposición, y por de pronto por lo menos *tan* idéntico con lo universal como diferente de él. Pero la reflexión abstracta fija este momento en su diferencia y contraposición respecto de lo universal, produciendo así una visión de la moralidad según el cual ésta sólo puede ser perenne como lucha hostil contra la propia satisfacción: la

exigencia de:

> hacer con aversión lo que manda el deber.[104]

Precisamente este entendimiento da lugar a aquella concepción psicológica de la historia, que entiende cómo empequeñecer y trivializar así todos los grandes hechos y grandes individuos a base de convertir en intención principal e impulso operante de las acciones las inclinaciones y pasiones que también encontraron su satisfacción partiendo de la eficacia sustancial, como p. ej., la fama y el honor y otras consecuencias, en general el lado particular, que previamente él ha decretado ser algo malo de por sí; este entendimiento, por el hecho de que grandes acciones y la eficacia existente en una serie de tales acciones han producido en el *mundo* grandes cosas y han tenido como consecuencia para el *individuo agente* poder, honra y fama, asegura que lo que pertenece a este individuo no es aquella grandeza, sino únicamente este elemento particular y exterior que recayera sobre él; pues por ser este elemento particular una consecuencia, habría sido entonces también *por eso* fin, más aún, su fin único. Una reflexión de esta índole se atiene a lo subjetivo de los grandes individuos, como si ella misma estuviera en el asunto, y *pasa por alto* lo sustancial de ellos, en esta vanidad de su propia hechura; es la visión «de los ayudas de cámara psicológicos, para los cuales no hay héroes, no porque éstos no sean héroes, sino porque aquéllos sólo son los ayudas de cámara» *(Fenomenología del espíritu*, pág. 616).[105]

§ 125

Lo subjetivo con el contenido *particular* del *bienestar* está a la vez, en cuanto algo reflejado en sí e infinito, en relación con lo universal, la voluntad que es en sí *(an sich)*. Este momento, puesto primeramente respecto de esta particularidad misma, es *bienestar también de otros*, en definición completa, pero totalmente vacía, el bienestar *de todos*. El bienestar *de otros muchos* particulares en general es luego también fin esencial y derecho de la subjetividad. Pero mientras lo *universal que es en sí y para sí* distinto de tal contenido particular no se haya determinado aquí ulteriormente, sino sólo como *el derecho*, aquellos fines de lo particular pueden ser distintos de éste, adecuados al mismo, pero también pueden no serlo.

§ 126

Pero tanto mi particularidad como la de los demás sólo llega a constituir un derecho en la medida en que *soy alguien libre*. De ahí que ella no pueda afirmarse en contradicción con esta base sustancial suya; y una intención de mi bienestar así como del bienestar de

otros —en cuyo caso se la llama en especial una *intención moral*—, no puede justificar una *acción ilícita*.

Es señaladamente una de las perversas máximas de nuestro tiempo, que en parte procede del período prekantiano del buen corazón, y constituye p. ej., la quintaesencia de conocidas y conmovedoras exposiciones dramáticas, provocar interés en acciones *ilícitas*, por la llamada *intención moral*, y representar a malos sujetos con un corazón bueno y como debe ser, es decir, que quiere su propio bienestar y acaso también el bienestar de otros; pero en parte esta doctrina ha sido recalentada en figura más acusada, y el entusiasmo y ánimo internos, es decir, la *forma* de la particularidad como tal, se ha convertido en criterio de lo que sea recto, razonable y excelente, de suerte que los delitos y los pensamientos que los dirigen, ocurrencias, aunque sean las más triviales y vacuas y las opiniones más insensatas, serían rectas, razonables y excelentes por proceder del *ánimo* y del *entusiasmo* (*vid.* más detalles al respecto en el § 140 nota). Hay que atender, por lo demás, al punto de vista desde el cual se considera aquí al derecho y al bienestar, a saber, en cuanto derecho formal y en cuanto bienestar particular del individuo; el llamado *mejor bien general*, el bienestar del Estado, es decir, el derecho del espíritu concreto efectivamente real, constituye una esfera totalmente distinta, en la que el derecho formal es un momento tan subordinado como el bienestar particular y la felicidad del individuo. Ya antes se ha señalado (§ 29) que uno de los muchos deslices de la abstracción consiste en hacer valer el derecho privado y el bienestar privado como *en sí y para sí* en oposición a lo universal del Estado.

§ 127

La *particularidad* de los intereses de la voluntad natural condensados en su simple *totalidad* es la existencia concreta personal en cuanto *vida*. Ésta, *en el peligro último* y en la colisión con la propiedad jurídica de otro, tiene un *derecho de necesidad* que invocar (no como equidad, sino como derecho), por cuanto hay de un lado la violación infinita de la existencia concreta y en ella la ilegalidad total, y de otro lado simplemente la violación de una existencia concreta limitada e individual de la libertad, en lo cual se reconoce a un tiempo el derecho como tal y la capacidad jurídica del que ha sido objeto de la violación sólo en *esta* propiedad.

Del derecho de necesidad fluye el beneficio de la competencia, de suerte que a un deudor se le dejan herramientas, aperos de labranza, vestidos, y en general cosas de su patrimonio, es decir, de la propiedad de los acreedores, en la cuantía que se considera que sirve para la posibilidad de su alimentación, incluso adecuada a su condición social.

§ 128

La necesidad revela asimismo la finitud y por consiguiente la contingencia del derecho en cuanto bienestar, la de la existencia concreta abstracta de la libertad, sin que sea en cuanto existencia de la persona particular, y la de la esfera de la voluntad particular sin la universalidad del derecho. Su unilateralidad e idealidad son por consiguiente *puestas*, como están ya determinadas en ellas mismas en el concepto; el derecho ha determinado ya (§ 106) su *existencia concreta* en cuanto voluntad particular, y la subjetividad en su amplia particularidad es ella misma la existencia concreta de la libertad (§ 127), así como la subjetividad en sí *(an sich)*, en cuanto referencia infinita de la voluntad a sí misma, es lo universal de la libertad. Los dos momentos, así integrados a su verdad, a su identidad, pero a la vez todavía en una referencia recíproca *relativa*, son el *bien* en cuanto universal *cumplido*, determinado en sí y para sí, y la *conciencia moral* en cuanto subjetividad infinita que sabe en sí misma y determina en sí misma el contenido.

---

102 Se decía que había *dolus indirectus* cuando el autor sólo tenía intención de causar un mal menor al que resultó de su acción. *Cf.* Klein, *op. cit.*, § 123.

103 *Cf. Enc.*, § 478 y sigs.

104 Cita libre de Schiller, en *Los filósofos*, «escrúpulos de conciencia» y «decisión».

105 *Cf.* ThW, III, 491.

TERCERA SECCIÓN

EL BIEN Y LA CONCIENCIA MORAL

§ 129

El *bien* es la Idea como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*, en la que el derecho abstracto, como el bienestar[106] y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia concreta exterior, están superados como *autónomos para sí*, pero por ello mismo están *contenidos* y *conservados* en ella según su esencia: la *libertad realizada*, el *fin último absoluto del mundo*.

§ 130

En esta Idea, el bienestar no tiene validez para sí en cuanto existencia concreta de la voluntad particular individual, sino sólo en cuanto bienestar *universal* y esencialmente en cuanto *universal en sí (an sich)*, es decir, según la libertad; el bienestar no es un bien sin el *derecho.* Tampoco el derecho es un bien sin el bienestar (*fiat justitia* no tiene que tener como consecuencia *pereat mundus*). De ahí que el bien, en cuanto necesidad de ser efectivamente mediante la voluntad particular, y a la vez en cuanto sustancia de la misma, tenga el *derecho absoluto* frente al derecho abstracto de la propiedad y los fines particulares del bienestar. Cada uno de estos momentos, en la medida en que se distingue del bien, sólo tiene validez en tanto en cuanto es adecuado y está subordinado a éste.

§ 131

Para la voluntad *subjetiva* el bien es asimismo lo esencial sin más, y sólo tiene valor y dignidad en la medida en que ella es adecuada en su inteligencia e intención. En la medida en que el bien, aquí, es todavía esta *Idea abstracta* del bien, la voluntad subjetiva no está aún acogida en él y puesta conforme a él; se halla, pues, en una *relación* con él, relación que consiste precisamente en que el bien *debe* ser para ella lo sustancial —que ella [la voluntad] *debe* convertirlo en fin y realizarlo—, así como el bien por su parte sólo tiene en la voluntad subjetiva la mediación por la que entra en la realidad efectiva.

§ 132

El derecho de la *voluntad subjetiva* consiste en que lo que ésta debe reconocer como

válido sea *considerado* por él *como bueno* y en que una acción, en cuanto fin que aparece en la objetividad externa, le sea atribuida como lícita o ilícita, buena o mala, legal o ilegal, según su *conocimiento* del valor que la acción tiene en esta objetividad.

El *bien* es en general la esencia de la voluntad en su *sustancialidad* y *universalidad* —la voluntad en su verdad—; por eso es sin más *en el pensamiento* y por medio *del pensamiento*. De ahí que la afirmación de que «el ser humano no puede conocer lo verdadero y sólo tiene que vérselas con fenómenos», de que «el pensamiento es perjudicial para la buena voluntad», estas y otras representaciones análogas eliminan del espíritu todo valor y dignidad tanto éticos como intelectuales. El derecho de no reconocer nada que yo no entienda ser racional es el derecho supremo del sujeto, pero a la vez *formal* por su determinación subjetiva, y el *derecho de lo racional* en cuanto lo objetivo en el sujeto permanece, en cambio, firme.

Por su determinación formal, la intelección es capaz tanto de ser *verdadera* como de ser mera *opinión* y *error*. Que el individuo llegue a aquel derecho de su intelección, pertenece, según el punto de vista de la esfera todavía moral, a su formación subjetiva particular. Yo puedo exigirme (viendo en ello un derecho subjetivo en mí) que mi intelección de una obligación esté fundada en *buenas* razones y tener la *convicción* de la misma, y más aún, conocerla a partir de su concepto y naturaleza. Ahora bien, lo que exijo para la satisfacción de mi convicción del bien, lo permitido o no permitido de una acción y por consiguiente de su imputabilidad en este aspecto, no va en menoscabo del *derecho de la objetividad*. Este derecho de entender el *bien* es distinto del derecho de la intelección (§ 117) con respecto a la *acción* en cuanto tal; el derecho de la objetividad tiene, según ésta, la figura de que, como la acción es una alteración que debe existir en un mundo efectivamente real y quiere por consiguiente ser reconocida en éste, tiene que ser adecuada en general a lo que en él *vale*. Quien quiere actuar en esta realidad efectiva, se ha sometido *precisamente por ello* a sus leyes y ha reconocido el derecho de la objetividad.

De igual manera en el *Estado*, en cuanto *objetividad* del concepto de razón, la *imputación judicial* no tiene por qué quedarse en lo que uno estima conforme a su razón o no, en la intelección subjetiva respecto de la licitud o ilicitud, del bien o del mal, ni en las exigencias que hace para la satisfacción de su convicción. En este campo objetivo, el derecho de la intelección vale como intelección en lo *legal* o lo *ilegal*, como en el derecho *vigente*, y se limita a su significado más próximo, de ser *conocimiento* en cuanto *familiaridad* con lo que es legal y en esta medida obligatorio. A través de la publicidad de las leyes y de los usos y costumbres generales, el Estado despoja al derecho de la intelección del aspecto formal y de la contingencia para el sujeto, que este derecho tiene todavía en el punto de vista en que estamos. El derecho del sujeto de conocer la acción bajo la determinación del bien o del mal, de lo legal o ilegal, tiene la consecuencia de disminuir o cancelar incluso desde este aspecto su imputabilidad en los niños, idiotas y dementes.

Así como el incendiario ha puesto fuego no a esta pequeña superficie de madera

que rozó con la lumbre, en cuanto pedazo aislado, sino que en ella quema lo universal, la casa, así también él como sujeto no es lo individual *de este* instante o esta sensación aislada del ardor de la venganza; de serlo, sería un animal, al que por su peligrosidad y la inseguridad de verse sometido a arranques de furor habría que abatir. Que el delincuente en el momento de actuar tenga que haberse *representado claramente* la ilicitud y la punibilidad de su acción, para poder imputársela como delito, esta exigencia, que parece preservarle el derecho de su subjetividad moral, se la niega más bien la inherente naturaleza inteligente, que en su presencialidad activa no está vinculada a la figura psicológico-wolffiana *de representaciones claras* y sólo en el caso de la enajenación mental llega a la locura de estar separada del saber y el hacer cosas particulares. La esfera en la que aquellas circunstancias se tienen en cuenta como atenuantes de la pena es distinta de la del derecho; es la esfera de la *gracia*.

§ 133

El bien tiene con el sujeto particular la relación de ser lo *esencial* de su voluntad, que tiene así en ello sin más su *obligación*. Puesto que la *particularidad* se distingue del bien y recae en la voluntad subjetiva, el bien sólo tiene primeramente la determinación de la *esencialidad abstracta universal*: del *deber*; por esta determinación suya, el *deber* debe cumplirse *por el deber*.

§ 134

Como el obrar exige para sí un contenido particular y un fin determinado, pero lo abstracto del deber no incluye todavía ninguno, surge la pregunta: *¿qué es deber?* Para determinarlo, no tenemos por de pronto nada todavía, fuera de esto: hacer el *derecho* y mirar por el *bienestar*, por su propio bienestar y el bienestar en su determinación universal, el bienestar de otros (*vid*. § 119).

§ 135

Estas determinaciones, sin embargo, no están contenidas en la determinación del deber mismo, sino que, por ser ambas condicionadas y limitadas, traen consigo precisamente el paso a la esfera superior de lo *incondicionado*, del deber. El deber mismo, en la medida en que es en la autoconciencia moral lo esencial o universal de la misma, como dentro de sí sólo se refiere a sí, sigue siendo por ello sólo la universalidad abstracta, y tiene como determinación suya la *identidad sin contenido*, o lo *positivo* abstracto, lo carente de determinación.

Es tan esencial destacar la autodeterminación pura e incondicional de la voluntad como la raíz del deber, y también que el conocimiento de la voluntad tan sólo con la filosofía kantiana ha adquirido su fundamento y punto de partida firme, gracias al pensamiento de su autonomía infinita (*vid*. § 133), como lo es que el aferrarse al punto de vista meramente moral que no desemboca en el concepto de la eticidad reduce esa ganancia a un *formalismo vacío* y hace de la ciencia moral una retórica *del deber por el deber*. Desde este punto de vista, no es posible ninguna teoría inmanente de los deberes; se podría ciertamente introducir *desde fuera* una materia, y llegar así a deberes *particulares*, pero de aquella determinación del deber como *la carencia de contradicción*, o como la concordancia formal consigo mismo, que no es otra cosa que la fijación de la *indeterminidad abstracta*, no se podrá pasar a la determinación de deberes particulares, y tampoco cuando un contenido particular de esta índole entra en consideración para el obrar hay en aquel principio un criterio respecto de si es o no un deber. Por el contrario, cualquier modo de actuar ilícito e inmoral puede justificarse de esta manera. La siguiente forma *kantiana*, la capacidad de una acción para representárnosla como máxima *universal*, trae consigo ciertamente la representación *más concreta* de una situación, pero no contiene para sí ningún otro principio que aquella carencia de contradicción y la identidad formal. Que *no haya propiedad alguna* no encierra para sí mayor contradicción que el hecho de que tal o cual pueblo, familia, etc., no exista o de que incluso *no viva ni un solo ser humano.* Si por lo demás se establece y presupone para sí que la propiedad y la vida humana deben ser y ser respetadas, entonces es una contradicción cometer un hurto o un asesinato; una contradicción sólo puede darse respecto de algo que es, con un contenido previamente establecido como principio firme. Sólo en relación con tal principio está una acción de acuerdo o en contradicción con él. Pero el deber que debe ser querido sólo como tal y no en virtud de un contenido, la *identidad formal*, es precisamente el de excluir todo contenido y toda determinación.

Las restantes antinomias y figuras del *deber ser* perenne, en el cual el punto de vista moral de la *relación* no hace sino vagar sin resolverlas ni elevarse más allá del deber ser, las he desarrollado en la *Fenomenología del espíritu*, pág. 550 y sigs.[107] (*vid*. también *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 420 y sigs.).[108]

§ 136

Dada la caracterización abstracta del bien, el otro momento de la Idea, la *particularidad* en general, cae en la subjetividad, la cual es su universalidad reflejada en sí, es la certeza absoluta de sí misma en sí lo que establece la particularidad, lo que determina y lo que decide, la *conciencia moral*.[109]

§ 137

La verdadera conciencia moral es la disposición *(Gesinnung)* a querer lo que es bueno *en sí y para sí*, tiene por tanto principios firmes y éstos son para ella las determinaciones objetivas. Distinta de este contenido suyo, de la verdad, es sólo el *lado formal* de la actividad de la voluntad, que como *esta* voluntad no tiene contenido propio. Pero el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con él sólo está presente en el punto de vista de la eticidad. Aquí, en el punto de vista formal de la moralidad, la conciencia moral existe sin este contenido objetivo, por eso es para sí la certeza formal infinita de sí misma, que precisamente por ello es también en cuanto certeza *de este* sujeto.

La *conciencia moral* expresa la justificación absoluta de la autoconciencia subjetiva, es decir, la de saber *en sí* y *desde sí misma* lo que es derecho y deber y no reconocer nada que no sea lo que ella sabe ser el bien, y al mismo tiempo en la afirmación de que lo que así sabe y quiere es en *verdad* derecho y deber. La conciencia moral, en cuanto unidad del saber subjetivo y de lo que es en sí y para sí, es un santuario contra el que sería un sacrilegio atentar. Pero saber si la conciencia moral de un *individuo determinado* corresponde a esta Idea de la conciencia moral, si lo que ella *tiene* o da *por bueno* lo es también efectivamente, es algo que únicamente se averigua por el *contenido* de este deber ser bueno. Lo que es derecho y deber, lo racional en sí y para sí de las determinaciones de la voluntad no es esencialmente ni la propiedad *particular* de un individuo, ni es en la *forma* de sensación o de cualquier saber individual, es decir, sensible, sino esencialmente de determinaciones *universales* pensadas, es decir, en forma de *leyes* y de *principios*. La conciencia moral está, pues, sometida a este juicio respecto de si es verdadera o no y su apelación exclusiva a sí misma se opone inmediatamente a lo que quiere ser: la regla de un modo de actuar universal, racional y válido en sí y para sí. De ahí que el Estado no pueda reconocer la conciencia moral en su forma peculiar, es decir, como *saber subjetivo*; de igual manera a como en la ciencia carece de validez la *opinión* subjetiva, la *afirmación* y la *apelación* a una opinión subjetiva. Lo que en la conciencia moral verdadera no es distinto, es sin embargo distinguible, y es la subjetividad determinante del saber y del querer que puede separarse del contenido verdadero, ponerse para sí y rebajar aquél a una *forma* y a una *apariencia*.

La ambigüedad con respecto a la conciencia moral consiste, por tanto, en que viene supuesta en el significado de aquella identidad del saber y el querer subjetivos y del bien verdadero, y se afirma y reconoce así como algo sagrado, pretendiendo al propio tiempo, en cuanto reflexión meramente subjetiva de la autoconciencia en sí, la legitimación que únicamente le corresponde a aquella identidad misma gracias a su contenido racional, válido en sí y para sí. En el punto de vista moral, tal como se diferencia del ético en este tratado, entra sólo la conciencia moral formal; la verdadera sólo ha sido mencionada para marcar su diferencia y descartar el posible malentendido de que aquí, donde sólo se considera la conciencia moral formal, se tratase de la verdadera, que está contenida en la disposición ética que aparecerá sólo a continuación. En cuanto a la conciencia religiosa, no pertenece en modo alguno a

este círculo.

§ 138

Esta subjetividad, en cuanto autoconciencia abstracta y certeza pura sólo de sí misma, *volatiliza* dentro de sí toda *determinidad* del derecho, del deber y de la existencia concreta en sí, en la misma medida en que es el poder *enjuiciador* para determinar sólo desde sí respecto de un contenido lo que es bueno, y a la vez el poder al cual debe una *realidad efectiva* el bien, primero sólo representado y que debía ser.

La autoconciencia, que ha llegado en general a esta reflexión absoluta en sí misma, se sabe en ella como el tipo de conciencia a la cual en nada puede afectar ninguna determinación presente y dada. Como configuración más general en la historia (en Sócrates, en los estoicos, etc.), la orientación a buscar *hacia dentro* en uno mismo y a saber y determinar por sí mismo lo que sea recto y bueno aparece en épocas en que lo que vale como lo recto y bueno en la realidad efectiva y la costumbre no puede satisfacer la voluntad mejor; cuando el mundo existente de la libertad se ha vuelto infiel a esa voluntad, ella no se encuentra ya en los deberes vigentes, y tiene que tratar de obtener la armonía, perdida en la realidad efectiva, recurriendo tan sólo a la interioridad ideal. Una vez que la autoconciencia ha aprehendido y adquirido así su derecho formal, lo que importa ahora es cómo está constituido el contenido que a sí misma se da.

§ 139

La autoconciencia, en la vanidad de todas las determinaciones por lo demás vigentes y en la pura interioridad de la voluntad, es la posibilidad de convertir en principio tanto lo *universal en sí y para sí*, como el *arbitrio*, la *particularidad propia* por encima de lo universal, y de realizarlo por medio de su obrar, la posibilidad de ser *mala*.

La conciencia moral como subjetividad formal consiste sencillamente en estar a punto de caer en el *mal*, en la certeza de sí que es para sí, que sabe y decide para sí, tienen ambos, la moralidad y el mal, su raíz común.

El *origen del mal* en general reside en el misterio, es decir, en lo especulativo de la libertad, de la necesidad de ésta de salir de la *naturalidad* de la voluntad y de estar contra ella *internamente*. Es esta naturalidad de la voluntad la que, como contradicción respecto de sí misma e inconciliable consigo en esa oposición, viene a la existencia y es así esta *particularidad* de la voluntad misma la que va determinándose como el mal. En efecto, la particularidad sólo es en cuanto lo *desdoblado*, aquí, la oposición de la naturalidad frente a la interioridad de la voluntad, que en esta oposición no es más que un ser-para-sí *relativo* y formal, que únicamente puede extraer su contenido de las determinaciones de la voluntad

natural, del apetito, del instinto, de la inclinación, etc. De estos apetitos, instintos, etc., se dice entonces que *pueden* ser buenos o también malos. Pero en tanto que la voluntad les convierte en esta determinación de *contingencia* que tienen por ser naturales, y con ellos convierte la forma que ella aquí tiene, la particularidad, en determinación misma de su contenido, la voluntad está contrapuesta a la *universalidad* en cuanto lo objetivo interior, el bien, el cual a su vez, con la reflexión de la voluntad en sí misma y con la conciencia cognoscente, surge como el otro extremo de la objetividad inmediata, lo meramente natural; y así esta interioridad de la voluntad es mala. El ser humano es pues, *a la vez*, tanto malo *en sí (an sich)* o *por naturaleza*, como por medio de su *reflexión en sí*, de modo que ni la naturaleza como tal —es decir, si no fuese naturalidad de la voluntad que permanece en su contenido particular—, ni la reflexión *que revierte sobre sí*, el conocer en general —a menos que se mantuviese en aquella oposición—, son *para sí* el mal. A este aspecto *de la necesidad del mal* va unido asimismo absolutamente el que este mal está determinado como lo que necesariamente *no debe ser*: es decir, el que debe ser superado; *no* es que aquel primer punto de vista de la escisión[110] en general no deba en modo alguno aparecer —antes bien, establece la división entre el animal irracional y el ser humano—, sino que no se permanezca en él y se mantenga firmemente la particularidad como lo esencial frente a lo universal, [en definitiva] que en cuanto punto de vista nulo sea superado. Además, en esta necesidad del mal, es la *subjetividad*, como la infinitud de esta reflexión, la que tiene ante sí esta oposición y está en ella; si en ella permanece, es decir, si es mala, es entonces *para sí*, se comporta como individuo y es ella misma este arbitrio. El *sujeto* individual como tal tiene por eso, sin más, *la responsabilidad de su mal*.

§ 140

En tanto que la autoconciencia sabe extraer respecto de su fin un aspecto *positivo* (§ 135) —que necesariamente tiene porque pertenece al propósito del obrar *efectivamente real concreto*—, es capaz de afirmar, gracias a éste, que la acción ha sido buena *para otros* y *para sí misma*, por haberse realizado en aras de un *deber y una intención excelente*, siendo así que su contenido esencial *negativo* está a la vez *en ella* en cuanto reflejada en sí y también en cuanto consciente de lo universal de la voluntad, con lo que se compara; si se afirma que la acción es buena para *otros*, tenemos entonces la *hipocresía*, y si para *sí mismo*, entonces es una cima aún más elevada de *la subjetividad que se afirma como lo absoluto.*

Esta última forma del mal, la más abstrusa, por la que el mal se convierte en bien, y el bien en mal, y la conciencia se sabe como este poder y por tanto como absoluta, es la cima más elevada de la subjetividad en el punto de vista moral, la forma en que el mal ha prosperado en nuestra época, y ello por medio de la filosofía, es decir, de una fatuidad del pensamiento que ha disparatado un concepto profundo dándole este

aspecto y que se arroga el nombre de filosofía del mismo modo que atribuye al mal el nombre de bien. Quiero en esta nota indicar brevemente las figuras principales de esta subjetividad, que han llegado a ser moneda corriente.

a) Por lo que atañe a la *hipocresía*, se contienen en ella los siguientes momentos: α) el saber de lo universal verdadero, ya sea en la forma sólo del sentimiento del *derecho* y del *deber*, ya en la forma de una noción y conocimiento más amplios de uno y otro; β) el querer de lo *particular* opuesto a este universal, y ello, γ) como saber *comparativo* de ambos momentos, de suerte que para la propia conciencia volitiva su querer particular está determinado como algo malo. Estas determinaciones expresan el *obrar con mala conciencia moral*, aún no la hipocresía como tal. Ha habido una cuestión que llegó a ser importante en cierta época: la de *si una acción es mala en tanto en cuanto se ha producido con mala conciencia moral*, es decir, con la conciencia *desarrollada* de los momentos que acabamos de mencionar. Pascal (*Les provinciales*, 4.ª Carta)[111] saca muy bien la consecuencia de la respuesta positiva a la pregunta: «Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francspécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner».[112, 113] El derecho subjetivo de la autoconciencia, por el que ella *sabe* que la acción según su determinación es buena o mala en sí y para sí, no tiene que ser pensado tan en colisión con el derecho absoluto de la *objetividad* de esta determinación de modo que ambas se representen como *separables, indiferentes* y *contingentes* entre sí. Esta relación en particular sirvió también de fundamento en las antiguas cuestiones acerca de la *gracia eficaz*. Según el aspecto formal, el mal es lo más propio del individuo, por cuanto es precisamente su subjetividad que se pone sencillamente por sí, y por tanto es sin más su responsabilidad (*vid.* el § 139 y la nota al § anterior); y en el aspecto objetivo, el ser humano, *según su concepto* en cuanto espíritu, es algo racional en general, y lleva dentro de sí la determinación de la universalidad que se sabe a sí misma. No se le trata, pues, de acuerdo con la dignidad de su concepto si se separa de él el lado del bien y por ello la determinación de su mala acción como mala, y no se la imputa como tal. Con qué precisión o en qué grado de claridad u oscuridad la conciencia de aquellos momentos en su diferenciación se ha *desarrollado* en un *conocimiento*, y hasta qué punto una mala acción se haya realizado más o menos con una conciencia moral *formalmente* mala, son aspectos más indiferentes, que atañen más bien a lo empírico.

b) Pero obrar mal y con mala conciencia moral no es todavía *hipocresía*; en ésta hay además la determinación formal de la no-verdad de considerar primero el *mal* como *bueno para otros*, y presentarse luego externamente como bueno,

escrupuloso, piadoso, etc., lo cual de este modo sólo es un artificio *para otros.* Pero además, el malo puede encontrar en su buen hacer en otras ocasiones y en su piedad, en general en *buenas razones*, una justificación *para sí* mismo del mal, transformando gracias a ella para sí el mal en bien. Esta posibilidad reside en la subjetividad, que en cuanto negatividad abstracta sabe que todas las determinaciones le están sometidas y proceden de ella.

c) En esta tergiversación hay que incluir en primer término aquella figura conocida como *probabilismo.* Convierte éste en principio que una acción para la cual la conciencia sabe aportar una buena razón *cualquiera*, aunque no sea más que la *autoridad* de un teólogo (incluso sabiendo que otros teólogos divergen, por mucho que sea, de su juicio) está permitida, y que la conciencia moral puede estar segura al respecto. Hasta en esta representación existe todavía la conciencia correcta de que tal razón y autoridad sólo brindan *probabilidad*, si bien ello es suficiente para la seguridad de la conciencia moral; se reconoce en esto que una buena razón sólo es de tal índole que junto a ella puede haber otras razones por lo menos tan buenas. También aquí hay que reconocer esta huella de objetividad consistente en que debe ser una *razón* la que determine. Pero al colocarse la decisión de lo bueno o lo malo en las muchas *buenas razones*, entre las cuales están comprendidas también aquellas autoridades y siendo sin embargo estas razones tantas y tan opuestas, ocurre al mismo tiempo que *no* es esta objetividad de la cosa, sino la *subjetividad* la que tiene que decidir, y éste es el aspecto por el cual el capricho y el arbitrio se erigen en lo que decide sobre lo bueno y lo malo, socavando la eticidad así como la religiosidad. Pero que sea la propia subjetividad [la instancia] en la que recae la decisión, es algo que todavía no está expresado como principio; antes bien, como se indicó, es una razón lo que se alega como lo decisivo; en esta medida el probabilismo es aún una figura de la hipocresía.

d) El nivel superior más próximo es el de que la buena voluntad debe consistir *en que quiere el bien*; este querer el *bien abstracto* debe bastar, e incluso constituir la única exigencia para que la acción sea buena. En tanto que la acción como querer *determinado* tiene un contenido, y el *bien abstracto* sin embargo no determina nada, queda reservado a la subjetividad particular darle su determinación y cumplimiento. Así como en el probabilismo, todo aquel que no es un sabio Révérend Père es la autoridad de un teólogo al que puede hacerse la subsunción de un determinado contenido bajo la determinación general del *bien*, así aquí cada sujeto está investido inmediatamente de la dignidad de poner el contenido en el bien abstracto o, lo que es lo mismo, de subsumir un contenido bajo un universal. En la acción en cuanto concreta, este contenido es, en general, un aspecto de los varios que tiene, aspectos que quizá pueden darle incluso el predicado de delictiva y mala. Pero aquella determinación subjetiva mía del bien es en la acción *el*

bien sabido por mí, *la buena intención* (§ 114). Surge así una contraposición de determinaciones, según una de las cuales la acción es buena, pero según otras es delictiva. Entonces parece presentarse también la cuestión de si en la acción real la *intención* es *efectivamente buena*. Pero que el bien sea la intención *efectivamente real*, no sólo ha de poder ser el caso en general, sino que tiene que serlo desde el punto de vista en que el sujeto tiene el bien abstracto como fundamento de determinación. Lo que se vulnera por la buena intención mediante una acción que en otros aspectos se determina como delictiva y mala, es también bueno ciertamente, y parece que lo que importaría sería saber cuál de estos aspectos sería el *más esencial*. Pero esta cuestión objetiva no cabe aquí, o es más bien la subjetividad de la conciencia misma cuya decisión constituye exclusivamente lo objetivo. *Esencial* y *bueno* son sencillamente sinónimos: el primero es una abstracción tanto como el segundo; es bueno lo que con respecto a la voluntad es esencial, y lo esencial a este respecto debe ser precisamente que una acción esté determinada para mí como buena. Pero la subsunción de un contenido cualquiera bajo el bien resulta para sí inmediatamente del hecho de que este bien abstracto, por no tener contenido alguno, se reduce por completo tan sólo a significar algo *positivo* en general, algo que vale en algún respecto y por su determinación inmediata puede valer también como un fin esencial; p. ej., hacer el bien a los pobres, cuidar de mí, de mi vida, de mi familia, etc. Además, así como el bien es lo abstracto, el mal es entonces por eso lo carente de contenido, que recibe su determinación de mi subjetividad; y bajo este aspecto se desprende también el fin moral de odiar y extirpar el mal indeterminado.

El robo, la cobardía, el asesinato, etc., en cuanto acciones, es decir, en cuanto realizados en general por una voluntad subjetiva, tienen inmediatamente la determinación de ser la *satisfacción* de tal voluntad, y por tanto algo *positivo*, y para hacer de la acción una acción buena sólo importa saber este lado positivo como mi *intención* en la misma, y este lado es para la determinación de la acción que la hace buena el *esencial*, por cuanto yo la sé como lo bueno de mi intención. Robar para hacer el bien a los pobres, huir de la batalla por el deber de cuidar de su vida, de su familia (quizá también pobre para eso), matar por odio y venganza, es decir, por el propio sentimiento de su derecho, del derecho en general y del sentimiento hacia la maldad del otro, de su injusticia contra mí o contra otros, contra el mundo o el *pueblo* en general, por la aniquilación de este mal hombre, que tiene el mal mismo en sí, con lo que se contribuye por lo menos al fin de la erradicación del mal: tales acciones, gracias al lado positivo de su contenido, se convierten en una buena intención y por consiguiente en una buena acción. Basta una formación *sumamente escasa* del entendimiento para descubrir, como aquellos sabios teólogos, para cada acción un lado positivo y por consiguiente una buena razón y una buena intención. Así se ha dicho que no hay propiamente nadie *malo*, puesto que

nadie quiere el mal por el mal mismo, es decir, lo *puramente negativo* como tal, sino que siempre se quiere algo *positivo*, y por tanto, desde este punto de vista, algo bueno. En este bien abstracto ha desaparecido la distinción entre *bien* y *mal* y todos los deberes reales; por eso querer meramente el bien y tener en una acción una buena intención más bien constituye el mal, en la medida en que el bien sólo es querido en esta abstracción y así la *determinación* del mismo queda reservada al arbitrio del sujeto.

A este contexto pertenece también la famosa sentencia: *el fin santifica los medios.* Así por de pronto, de por sí esta expresión es trivial y nada dice. Lo mismo cabe replicar, con igual indeterminación, que un fin santo santifica, sí, los medios, pero un fin no santo no los santifica. Si el fin es recto lo son también los medios, es una expresión tautológica en la medida en que el medio es precisamente lo que no es nada para sí, sino para otro y tiene en éste, en el fin, su determinación y su valor, *con tal de que desde luego sea en verdad un medio*. Pero con aquella frase no se mienta el sentido meramente formal, sino que se entiende con ella algo más determinado, a saber, que para un buen fin está permitido, e incluso constituye acaso un deber, usar como medio algo que de por sí no es de ningún modo un medio, vulnerar lo que para sí es sagrado, o sea, convertir un delito en medio para un fin bueno. Se tiene presente en aquella frase, por un lado, la conciencia indeterminada de la dialéctica de lo *positivo* que antes se ha señalado en las determinaciones jurídicas o éticas aisladas, o de principios generales tan indeterminados como: *no matarás*, o *cuidarás de tu bienestar, del bienestar de tu familia.* Los tribunales, los guerreros, no sólo tienen el derecho, sino el deber de matar a seres humanos, pero allí donde está *exactamente determinado* respecto de qué calidad de hombres y en qué circunstancias eso está permitido y es un deber. Por tanto, mi bienestar y el bienestar de mi familia tienen que ser postergados ante fines más altos, quedando rebajados al rango de medios. Pero lo que se designa como delito no es así una universalidad que se ha dejado indeterminada y queda sometida a una dialéctica: tiene ya su delimitación objetiva determinada. Pues bien, lo que ahora se contrapone a tal determinación en el fin que debiera despojar al delito de su naturaleza, el fin sagrado, no es otra cosa que la *opinión subjetiva* de lo que sea bueno y mejor. Es lo mismo que ocurre cuando el querer se queda en el bien abstracto, a saber, que toda determinidad existente y válida en sí y para sí de lo bueno y lo malo, del derecho y de lo ilícito es superada y esta determinación es atribuida al sentimiento, a la representación y al capricho del individuo.

e) La *opinión subjetiva* se formula, por último, expresamente como la regla del derecho y del deber, por cuanto debe ser la *convicción* que *tiene algo por recto* por lo que se determine la naturaleza ética de una acción. El bien que se quiere no tiene aún contenido; el principio de la convicción contiene ahora sólo esta precisión de que la subsunción de una acción bajo la determinación del bien corresponde al *sujeto.* Con ello se ha esfumado hasta la apariencia de

una objetividad ética. Tal doctrina está directamente conectada con la supuesta filosofía, con frecuencia mencionada, que niega la cognoscibilidad de lo *verdadero*: y lo verdadero del espíritu volitivo, su racionalidad en la medida en que él se realiza, son los mandamientos éticos. Al dar esta manera de filosofar el conocimiento de lo verdadero por una vanidad vacía que sobrevuela el círculo del conocer, que sólo sería lo aparente, tiene que convertir en principio también inmediatamente lo aparente respecto de la acción, poniendo así lo ético en la visión del mundo *propia* del individuo y su *convicción particular*. La degradación en la que se ha hundido así la filosofía ciertamente aparece primero ante el mundo como un suceso sumamente indiferente, acaecido tan sólo a la ociosa charlatanería académica; pero tal visión se erige necesariamente en la visión de lo ético como una parte esencial de la filosofía, y sólo entonces aparece en la realidad efectiva y para ella lo que hay en esos planteamientos. Por la difusión del parecer de que es la convicción subjetiva la que determina exclusivamente la naturaleza ética de una acción, ha ocurrido que antes se hablaba mucho, ciertamente, de *hipocresía*, pero hoy día ya menos; pues la calificación del mal como hipocresía tiene como base el que ciertas acciones son *en sí y para sí* trasgresiones, vicios y delitos, que quien los comete los conoce necesariamente como tales en la medida en que sabe y reconoce los principios y acciones externas de la piedad y la rectitud precisamente en la apariencia bajo la cual abusa de ellos. O también, en consideración del mal en general, valía el presupuesto de que es un deber conocer el bien y saber distinguirlo del mal. Pero en todo caso valía la exigencia absoluta de que el hombre no cometa acciones pecaminosas y criminales, y de que, por cuanto es un hombre y no ganado, tienen que serle imputadas como tales. Pero si se proclama que el buen corazón, la buena intención y la convicción subjetiva son lo que da su valor a las acciones, ya no habrá hipocresía y en general mal alguno, pues lo que alguien hace sabe convertirlo en algo bueno por la reflexión de las buenas intenciones y los buenos móviles, y es bueno por el momento de su *convicción*.[114], [115] No hay ya, pues, delitos ni vicios en sí y para sí, y en lugar del pecar imperturbable, endurecido, franco y libre antes mencionado,[116] ha aparecido la conciencia de la plena justificación por la intención y la convicción. Mi intención del bien en mi acción y mi convicción de que ésta es buena, *hacen de ella algo bueno.* En la medida en que se habla de apreciar y juzgar la acción, sólo cabe que en virtud de este principio deba ser juzgado por la intención y la convicción del agente, por su *fe*, no en el sentido en que Cristo exige una fe en la verdad *objetiva*, de suerte que para el que tiene una fe mala, es decir, una convicción mala por su *contenido*, el juicio que recae conforme a este contenido malo es también malo, sino por la fe en el sentido de la *fidelidad a la convicción*, según que el hombre en su obrar haya permanecido *fiel a su convicción*, a la fidelidad subjetiva formal,

la única que encierra lo conforme al deber.

En este principio de la convicción, y por el hecho de que ésta es determinada a la vez como algo *subjetivo*, tiene que introducirse también la posibilidad *de un error*, en lo que reside así el supuesto de una ley que es en sí y para sí. Pero *la ley no actúa*, sólo actúa el hombre real, y según aquel principio el valor de las acciones humanas sólo depende de hasta qué punto el agente ha asumido aquella ley *en su convicción*. Pero si en consecuencia no son las acciones las que han de ser juzgadas según aquella ley, es decir, en general, medidas según ella, no se alcanza a ver para qué debe ser y servir aún aquella ley. Tal ley queda rebajada a una *letra* meramente *externa*, de hecho a una palabra vacía, pues únicamente por mi convicción *se convierte en una ley*, en algo obligatorio y vinculante para mí. Que semejante ley tenga para sí la autoridad de Dios, del Estado, y también la autoridad de milenios en los que fue el vínculo que mantiene unidos a los hombres y a todo su hacer y su destino y les da consistencia —autoridades que encierran en sí un sinnúmero de *convicciones de individuos*— y que Yo oponga a todo eso la *autoridad* de mi convicción *individual* —como convicción subjetiva mía, su validez sólo es autoridad—, esto, que por de pronto aparece cual monstruoso engreimiento, queda postergado por el principio mismo, por cuanto convierte en regla la convicción subjetiva. Si ahora, sin embargo, por la inconsecuencia superior que introducen la razón infalible y la conciencia moral mediante una filosofía superficial y una mala sofística, se admite la *posibilidad de un error*, entonces la falta queda reducida a su mínima expresión por cuanto el delito y el mal en general son un error. Pues *errar es humano*, ¿quién no se habrá equivocado sobre esto y aquello, sobre si ayer almorcé col o repollo, y sobre un sinnúmero de cosas, sin importancia unas, de mayor importancia otras? Con todo, desaparece la diferencia entre lo importante y lo no importante cuando lo único que importa es la subjetividad de la convicción y el aferrarse a ella. Pero aquella superior inconsecuencia acerca de la posibilidad de un error que proviene de la naturaleza de la cosa, cuando llega a decir que una mala convicción no es más que un error, se convierte de hecho en la otra consecuencia de la deshonestidad; una vez debe ser la convicción el soporte de lo ético y del valor supremo del hombre, y se la proclama como lo supremo y sagrado, y la otra no se trata de nada más que de un error, siendo mi estado de convicción algo baladí y contingente, propiamente algo externo, que se me puede *presentar de una manera o de otra.* De hecho, mi convencimiento es algo sumamente baladí, si no puedo conocer nada verdadero; y así, es indiferente saber *cómo* pienso, y me queda para el pensamiento aquel bien vacío, la abstracción del entendimiento. Por lo demás, para añadir aún algo, resulta de este principio de la justificación por razón de la convicción la consecuencia para el modo de actuar de otros en contra de mi modo de actuar que, al tener ellos mis acciones por delitos según *su* creencia y convicción, *tienen por completo razón*;

consecuencia esta en la que no sólo no tengo ninguna ventaja, sino que por el contrario sólo desde el punto de vista de la libertad y el honor me he visto rebajado a la relación de la no-libertad y la ignominia, a saber: de experimentar en la justicia, que en sí *(an sich)* es también lo mío, sólo una convicción subjetiva ajena, y en su ejercicio creerme tratado tan sólo por una fuerza externa.

f) Por último, la forma suprema en la que esta subjetividad se aprehende y expresa completamente es la figura que, con un nombre tomado de Platón, se ha llamado *ironía*; pues sólo lo usaba tomándolo de una manera de proceder de Sócrates, que éste aplicaba en una conversación personal frente a la imaginación de la conciencia inculta y sofística, en pro de la Idea de la verdad y la justicia, pero sólo trataba irónicamente aquella conciencia, no la Idea misma. La ironía se refiere sólo a un comportamiento en la conversación frente a *personas*; sin la orientación personal, el movimiento esencial del pensamiento es la dialéctica, y Platón estaba tan lejos de tomar lo dialéctico para sí, o incluso la ironía, por lo último y por la Idea misma, que por el contrario hundía y ponía fin al vaivén del pensamiento, cuanto más al de una opinión subjetiva, en la sustancialidad de la Idea.[117] La cima de la subjetividad que se capta como lo último —que aún hemos de considerar aquí— sólo puede consistir en *saberse* como aquel acto de concluir y decidir sobre la verdad, el derecho y el deber que ya está en sí *(an sich)* presente en las formas precedentes. Ella es por tanto esto: *saber* lo éticamente objetivo, pero no olvidándose de sí y renunciando a sí misma para sumergirse en aquella seriedad y actuar a partir de ella, sino para mantenerse a distancia en la referencia con lo éticamente objetivo y saberse como lo que *quiere* y *decide* así, aunque *igualmente* puede querer y decidir de otra manera.

Tomáis una ley de hecho y honestamente como existente en sí y para sí, yo estoy también de acuerdo, pero aún más lejos que vosotros, estoy también más allá de ella y puedo hacer *esto o lo otro*. No es la cosa lo excelente, sino que el excelente soy yo, y soy el amo por encima de la ley y de la cosa, quien como a su antojo, *simplemente juega* y en esta conciencia irónica en la que yo dejo perecer lo supremo, *sólo yo me divierto.* Esta figura no es sólo la *vanidad* de todo *contenido* ético de los derechos, deberes, leyes —el mal, e incluso el mal totalmente universal en sí—, sino que añade también la forma, la vanidad *subjetiva* de saberse a sí mismo como esta vanidad de todo contenido y en este saber, saberse como lo absoluto. En mi *Fenomenología del espíritu*, pág. 605 y sigs. —donde se puede consultar todo el apartado c) *La conciencia moral*,[118] en particular también con respecto al paso a un estadio superior, que allí está determinado de otra manera—, he tratado la cuestión de hasta qué punto esta autocomplacencia absoluta no se queda en un solitario culto de uno mismo, sino que puede tal vez constituir una *comunidad* cuyo vínculo y sustancia sea también tal vez la mutua seguridad en la escrupulosidad, las buenas intenciones,

la alegría por esta recíproca pureza, pero especialmente el solaz ante la magnificencia de este saberse y expresarse y ante la magnificencia de este cobijar y cuidar, hasta qué punto lo que se ha llamado *alma bella*,[119] la subjetividad más noble que se extingue en la vanidad de toda objetividad y por tanto en la irrealidad de sí misma, y además otras configuraciones, son versiones afines con el estadio que consideramos.

PASO DE LA MORALIDAD A LA ETICIDAD

§ 141

Para el *bien*, en cuanto es lo universal sustancial de la libertad, pero todavía *abstracto*, no menos son *exigidas* determinaciones en general y el principio de éstas, pero como *idéntico* a él, así como es exigida la *conciencia moral*, el principio sólo abstracto del determinar, la universalidad y objetividad de sus determinaciones. Ambos, elevados cada uno para sí a la totalidad, devienen lo carente de determinación que *debe* ser *determinado*. Pero la integración de ambas totalidades relativas en la identidad absoluta ya está realizada *en sí (an sich)* en cuanto precisamente esta subjetividad de la *pura certeza* de sí, que se desvanece en su vanidad, es *idéntica* a la *universalidad abstracta* del bien: la identidad, así *concreta*, del bien y de la voluntad subjetiva, la verdad de la misma, es la *eticidad*.

Los detalles de semejante paso del concepto se dan a entender en la Lógica. Digamos aquí tan sólo que la naturaleza de lo limitado y lo finito —que son aquí el bien abstracto que sólo *debe ser* y la subjetividad abstracta que igualmente sólo *debe ser buena*— tienen *en ellos mismos (an ihnen selbst)* su contrario: el bien, su realidad efectiva, y la subjetividad (el momento de la *realidad efectiva* de lo ético), el bien; pero que, por ser unilaterales, no son todavía *puestos* como lo que son *en sí (an sich).* Este devenir-puesto en su negatividad, consistente en que, como se constituyen *unilateralmente*, es decir, que cada uno no debe tener lo que en él hay *en sí (an sich)*: el bien sin subjetividad y determinación, la subjetividad sin el ser-en-sí se constituyen para sí en totalidades, se superan y por ello se rebajan a momentos del *concepto*, que se hace manifiesto como su unidad y ha alcanzado *realidad* precisamente mediante este ser-puesto de sus momentos, y es ahora, por tanto, como *Idea*, es decir, concepto que ha desplegado sus determinaciones hasta la realidad y es al propio tiempo en su identidad como esencia *que es en sí (an sich).* La existencia concreta de la libertad, que era inmediata como *derecho*, se ha determinado como el *bien* en la reflexión de la autoconciencia; el tercer término, que aparece aquí en su paso como la verdad de este bien y de la subjetividad, es, pues, tanto la verdad de ésta como del derecho. Lo *ético* es disposición *(Gesinnung)* subjetiva, pero respecto del derecho que es en sí *(an sich)*; y el que esta Idea sea la *verdad* del concepto de la libertad no puede ser un presupuesto tomado del sentimiento o de donde sea, sino que es —en la filosofía— algo *probado.* Esta

deducción del mismo consiste únicamente en que el derecho y la autoconciencia moral se muestran en ellos mismos, para retrotraerse a ella como en su *resultado*. Quienes creen poder prescindir de demostrar y deducir en filosofía muestran que están lejos todavía del primer pensamiento de lo que es la filosofía y podrán desde luego hablar, pero no tienen derecho alguno a intervenir en la filosofía aquellos que quieren hablar sin concepto.

---

106 «Bienestar» *(das Wohl)*; «bien» *(das Gute)*.

107 ThW, III, 442 y sigs.

108 *Enc.*, § 507 y sigs.

109 Conviene tener presente el parecido lingüístico entre *Gewissheit* («certeza») y *Gewissen* («conciencia moral»), que no se pone de manifiesto en la traducción.

110 Es decir, el desdoblamiento del ser humano entre su naturalidad y su voluntad, que se enfrentan entre sí en el nivel de la moralidad aquí considerada.

111 Pascal, *Las provinciales*, IV («De la gracia actual siempre presente y de los pecadores por ignorancia»).

112 Pascal cita también en aquel lugar la intercesión de Cristo en la cruz por sus enemigos: Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen; una petición superflua si la circunstancia de que no sabían lo que hacían había conferido a la acción la cualidad de no ser mala y por consiguiente de no necesitar el perdón. Cita igualmente el parecer de Aristóteles (el pasaje está en la *Ética nicomáquea*, III, 2), que distingue si el agente es ουκ ειδωσ o bien, αγνοων; en el primer caso de ignorancia, actúa *involuntariamente* (esta ignorancia se refiere a las *circunstancias externas*, *vid.* § 117), y no hay que imputarle la acción. Pero sobre el otro caso, dice Aristóteles: «Todo el que es malo no conoce lo que hay que hacer y lo que hay que omitir, y es precisamente esta carencia (αμαγτια) lo que hace a los seres humanos injustos y en general malos, el no-conocimiento de la elección del bien y del mal no hace que una acción sea involuntaria (que no pueda ser imputada), *sino únicamente que sea mala*». Aristóteles tenía ciertamente de la conexión entre el conocer y el querer una intelección más profunda que la que se ha hecho moneda corriente en una filosofía plana que enseña que el no-conocer, el *ánimo* y el *entusiasmo* son los verdaderos principios del obrar moral. *(N. del A.)*

113 «Serán condenados todos estos medio-pecadores, que tienen algo de amor por la virtud. Pero a estos francos pecadores, pecadores empedernidos, pecadores sin mezcla, plenos y acabados, el infierno no les aguanta: han engañado al diablo de tanto abandonarse a él.»

114 «Que él se siente plenamente convencido, no me ofrece la menor duda. Pero cuántos hombres no inician a partir de semejante convicción sentida los más sombríos desafueros. Así pues, si este motivo puede disculpar por doquier, entonces no *hay ya juicio racional alguno* sobre *resoluciones buenas y malas, y respetables decisiones*; la ilusión tiene entonces los mismos derechos que la razón, o la razón no tiene entonces siquiera derechos, ni prestigio válido, su voz es una quimera; *¡el que se limite a no dudar es el que está en la verdad!*

»Siento pavor ante las consecuencias de semejante tolerancia, que sería excluyente en beneficio de la sinrazón.»

Fr. H. Jacobi al conde Holmer. Eutin, 5 de agosto de 1800, acerca de la transformación religiosa de Gr. Stolberg (Brennuns, Berlín, agosto de 1802). *(N. del A.)*

115 El conde Stolberg se había convertido del protestantismo al catolicismo. La carta de Jacobi a la que pertenece este pasaje se publicó en la revista *Brennuns, eine Zeitschrift für das nördliche Deutschland*, agosto de 1802, págs. 111-123.

116 *Cf.* la cita de Pascal en el apartado a) de esta misma nota.

[117] Mi difunto colega, el profesor Solger, ha recogido precisamente la expresión de ironía, propuesta por el Sr. Fried. von Schlegel en un período anterior de su carrera literaria y elevada a la subjetividad que se sabe a sí misma como lo supremo, pero su mejor sentido, alejado de tal determinación, y su visión filosófica ha captado y conservado preferentemente el lado de lo propiamente dialéctico, el pulso motriz de la consideración especulativa. Pero no puedo encontrar esto del todo claro, ni estar de acuerdo con los conceptos que él todavía desarrolla en su último y sustancial trabajo, una crítica detallada de las lecciones del Sr. August Wilhelm v. Schlegel sobre arte y literatura dramáticos (*Wiener Jahrb*., t. VII, pág. 90 y sigs.). «La verdadera ironía —dice allí Solger en la pág. 92— arranca del punto de vista de que el hombre, mientras vive en este mundo presente, sólo puede cumplir su destinación, incluso en el más alto sentido de la palabra, en este mundo. Todo aquello por lo que creemos *rebasar fines finitos* es *vana* y *vacía* imaginación. Incluso lo supremo para nuestro obrar sólo está *ahí en una configuración limitada, finita*.» Esto, correctamente entendido, es platónico y muy verdadero, dicho contra el afán vacío, mencionado antes, hacia lo infinito *(abstracto).* Pero el hecho de que lo supremo es en configuración finita y limitada, como lo ético —y lo ético es esencialmente como realidad efectiva y acción—, es algo muy distinto de que sea un fin finito; la configuración, la forma de lo finito no quita al contenido, a lo ético, nada de su sustancialidad y de la infinitud que en sí mismo tiene. Él dice más adelante: «Y precisamente por eso *esto* (lo supremo) es *en nosotros tan nulo* como lo más insignificante y *desaparece necesariamente con nosotros y nuestros nulos sentidos*, pues en verdad sólo está ahí en Dios, y en este ocaso se transfigura como algo divino, del que no participaríamos si no hubiese una presencia inmediata de algo divino que se revela precisamente en la desaparición de nuestra realidad efectiva; pero el temple en el que éste ilumina los acontecimientos humanos mismos es la ironía trágica». No importaría el nombre arbitrario de ironía: pero hay en ello algo oscuro, la afirmación de que es *lo supremo* lo que *desaparece* con nuestra nulidad y de que sólo en la desaparición de nuestra realidad se revela lo divino, como se dice también en la pág. 91: «vemos a los héroes desconcertarse respecto de lo más noble y lo más bello en sus modos de pensar y sus intenciones y sentimientos, no con respecto al resultado, sino también a su *fuente* y su *valor*, pues nos elevamos con el *ocaso de lo mejor*». He mostrado en la *Fenomenología del espíritu* (pág. 404 y sigs., *cf*. 683 y sigs.) [ThW, III, 342 y sigs. y 514 y sigs.] que el ocaso trágico de figuras sumamente éticas (el ocaso justo de puros canallas y criminales renombrados, como p. ej., el héroe de una tragedia moderna, *La culpa*, tiene ciertamente un interés jurídico-criminal, pero ninguno para el verdadero arte de que aquí se trata) sólo puede interesar, elevar y reconciliar consigo mismo en la medida en que tales figuras aparecen enfrentadas con poderes éticos distintos igualmente justificados, que por desgracia han entrado en *colisión*, y tienen entonces *culpa* de esta contraposición suya a lo ético; de lo cual emerge el derecho y lo ilícito de ambas, y con ello queda purificada y triunfante sobre esta *unilateralidad* la Idea ética así reconciliada en nosotros, de suerte que no es lo *supremo* en nosotros lo que desaparece y no nos *elevamos en el ocaso de lo mejor*, sino por el contrario en el triunfo de lo verdadero. Éste es el verdadero interés, puramente ético, de la tragedia antigua (en la romántica esta determinación sufre todavía una ulterior modificación). La Idea ética, sin embargo, es *efectivamente real y presente* en el mundo ético, *sin aquella desgracia* de la *colisión* y del *ocaso* de los individuos implicados en esta desgracia; y que esto, lo supremo, no se exponga *en su realidad efectiva* como *una nada* es lo que persigue y efectúa la existencia ética real, el Estado y lo que en *él* posee, contempla y sabe la autoconciencia ética y el conocimiento pensante concibe. *(N. del A.)*

Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819) fue colega de Hegel en Berlín, especializado en la estética romántica.

[118] *Cf.* ThW, III [c. *Das Gewissen*...], 464.

[119] El tema del «alma bella» se encuentra, por ejemplo, en Schiller, *Über Anmut und Würde (Sobre gracia y dignidad)*, publicado en 1793. Hegel lo menciona por vez primera en sus *Escritos de juventud* (ThW, 1, 350: «El espíritu del cristianismo y su destino», 1798-1800), *cf.* M.ª del Carmen Paredes Martín, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Salamanca, 1987, pág. 139 y sigs. Un desarrollo del mismo se encuentra en el lugar de la *Fenomenología del espíritu* al que el propio Hegel se remite (*cf.* nota anterior).

TERCERA PARTE

LA ETICIDAD

§ 142

La eticidad es la *Idea de la libertad*, como el bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y por medio de su actuar tiene su realidad efectiva, así como ésta tiene en el ser ético su fundamento que es en sí y para sí y su fin motriz; la eticidad es *el concepto de la libertad que ha devenido mundo presente y naturaleza de la autoconciencia.*

§ 143

Puesto que esta unidad del *concepto* de la voluntad y de su existencia concreta, que es la voluntad particular, es saber, está presente la conciencia de la diferenciación de estos momentos de la Idea, pero de tal modo que ahora cada uno para sí mismo es la totalidad de la Idea y la tiene por fundamento y contenido.

§ 144

α) Lo ético objetivo, que interviene en el lugar del bien abstracto, es la sustancia *concreta como forma infinita* por medio de la subjetividad. Por ello, la sustancia establece *diferenciaciones* en sí, las cuales están así determinadas por el concepto y gracias a esto lo ético tiene un *contenido* fijo, el cual es necesario para sí y es una consistencia que se eleva por encima de la opinión y del capricho subjetivos, esto es, *las instituciones y leyes que son en sí y para sí.*

§ 145

El hecho de que lo ético sea el *sistema* de estas determinaciones de la Idea constituye la *racionalidad* del mismo. De este modo es la libertad o la voluntad que es en sí y para sí como lo objetivo, la esfera de la necesidad, cuyos momentos son *los poderes éticos* que rigen la vida de los individuos y en éstos, en cuanto accidentes suyos, tienen su representación, su figura fenoménica y su realidad efectiva.

§ 146

β) La sustancia, en esta *autoconciencia real* suya, es sabiéndose y por ello es objeto del saber. Para el sujeto la sustancia ética, sus leyes y sus poderes tienen, por una parte, en cuanto objeto, la relación por la cual *ellas son* —en el más alto sentido de la independencia— una autoridad y poder absolutos, infinitamente más firmes que el ser de la naturaleza.

El sol, la luna, las montañas, los ríos, en general los objetos naturales que nos circundan *son*, tienen para la conciencia la autoridad no sólo de *ser* en general, sino también la de tener una naturaleza particular que ella admite, conforme a la cual se rige en su comportamiento hacia ellos, en su ocupación con ellos y en su uso. La autoridad de las leyes éticas es infinitamente superior, porque las cosas naturales solamente expresan la racionalidad de un modo totalmente *externo* y *aislado*, y la ocultan bajo la figura de su contingencia.

§ 147

Por otra parte, las leyes éticas no son para el sujeto algo *extraño*, sino que en ellas hay el *testimonio del espíritu* como de *su propia esencia*, en la cual él tiene su *sentimiento de sí* y en él vive como en su elemento no diferenciado de sí mismo, es decir, en una relación que es inmediata e incluso más idéntica que la misma *fe* y la *confianza.*

Fe y confianza pertenecen a la reflexión incipiente y presuponen una representación y una diferenciación como, por ejemplo, sería distinto creer en la religión pagana y ser un pagano. Aquella relación, o más bien identidad sin relación, en la que lo ético es la vitalidad efectiva de la autoconciencia puede por lo demás transformarse en una relación de la fe y de la convicción, y en una relación mediada por una *reflexión ulterior*, en una intelección razonada, las cuales pueden comenzar incluso por algunos fines, intereses y consideraciones particulares, por temor o esperanza, o por presuposiciones históricas. El *conocimiento adecuado* de los mismos corresponde sin embargo al concepto pensante.

§ 148

Como estas determinaciones sustanciales son para el individuo, quien se distingue de ellas como lo subjetivo y lo indeterminado en sí, o como lo determinado de un modo particular, él se encuentra *por lo tanto en relación* con ellas como con aquello que le es sustancial: [es decir] *deberes* vinculantes para su voluntad.

La *doctrina* ética *de los deberes*, es decir, tal como es *objetivamente*, no debe ser recogida en el principio vacío de la subjetividad moral, como lo que más bien no determina nada (§ 134), sino en el desarrollo sistemático del círculo de la necesidad ética que se encuentra por tanto a continuación de esta *Tercera Parte*. La diferencia entre esta exposición y la forma de una *doctrina de los deberes* consiste únicamente en que las determinaciones éticas resultan en lo que sigue como relaciones necesarias, quedando así, y sin que sea preciso añadir en cada caso el apéndice de *que por lo tanto esta determinación es un deber para los hombres.* Una doctrina de los deberes, en la medida en que no es ciencia filosófica, extrae su material de las relaciones tal como existen y muestra la conexión de las mismas con las propias

representaciones, con principios, ideas, fines, impulsos, sentimientos, etc., que en general existen de antemano y puede aducir como razones las consecuencias ulteriores de cada deber, con respecto a otras relaciones éticas así como al bienestar y a la opinión. Pero una doctrina de los deberes inmanente y consecuente no puede ser otra cosa que el desarrollo *de las relaciones* que en virtud de la Idea de la libertad son necesarias y por tanto son *reales* en su ámbito total, en el Estado.

§ 149

El deber vinculante puede aparecer como *limitación* sólo frente a la subjetividad indeterminada o a la libertad abstracta y frente a los impulsos de la voluntad natural o de la voluntad moral que determina desde su arbitrio su bien indeterminado. Pero el individuo tiene en el deber más bien su *liberación*: por una parte, liberación de la dependencia en que se encuentra en el mero impulso natural, así como de la opresión en la que se halla, como particularidad subjetiva, en las reflexiones morales del deber-ser y del poder-ser; liberación, por otra parte, de la subjetividad indeterminada, que no llega a la existencia concreta y a la determinidad objetiva del actuar y que permanece *en sí* y como algo carente de realidad. En el deber, el individuo se libera hacia la libertad sustancial.

§ 150

Lo ético, en la medida en que se refleja como tal en el carácter individual determinado por la naturaleza, es la *virtud*, la cual, en la medida en que no muestra nada más que la simple adaptación del individuo a los deberes de las relaciones que le corresponden, es la *honradez*.

Qué tiene que hacer el hombre, *cuáles* son los deberes que ha de cumplir para ser virtuoso, es fácil decirlo en una comunidad ética: para él no hay que hacer otra cosa que lo que en sus relaciones le ha sido prescrito, enunciado y conocido. La honradez es lo universal, lo que en parte puede serle exigido jurídicamente y en parte éticamente. Pero para el punto de vista moral la honradez aparece fácilmente como algo subordinado, por encima de lo cual se debe exigir aún más en sí *(an sich)* y en relación con otros; pues el afán de ser algo *particular* no se satisface con lo que es en sí y para sí y universal, antes bien encuentra en una *excepción* la conciencia de su peculiaridad. Los *diversos aspectos* de la honradez pueden ser llamados igualmente *virtudes*, porque son de igual modo propiedad del *individuo*, si bien no una propiedad particular en comparación con otras. Hablar de *la* virtud raya sin embargo fácilmente en la declamación vacía, puesto que con ello sólo se habla de algo abstracto e indeterminado, así como también semejante discurso, con sus fundamentos y explicaciones, se aplica al individuo en cuanto arbitrio y capricho

subjetivo. En una situación ética dada, cuyas relaciones están plenamente desarrolladas y realizadas, la *auténtica virtud* tiene su lugar y su realidad efectiva sólo en circunstancias y en colisiones extrínsecas entre aquellas relaciones: en verdaderas *colisiones*, pues la reflexión moral puede crearse colisiones por doquier y darse la conciencia de algo particular y de *sacrificios* llevados a cabo. En la situación inculta de la sociedad y de la comunidad se presenta más frecuentemente la forma de la virtud como tal, porque aquí lo ético y su realización son más un capricho individual y una peculiar naturaleza genial del individuo, tal como los antiguos han predicado la virtud, en especial de Hércules. También en los Estados antiguos, puesto que en ellos la eticidad no había llegado a ese sistema libre de un desarrollo y una objetividad autónomos, tenía que ser la genialidad peculiar de los individuos la que subsanase esa carencia. La doctrina de las virtudes, en la medida en que no es meramente una doctrina de los deberes y abarca asimismo la particularidad que se funda en la determinidad natural del carácter, sería consiguientemente una *historia natural del espíritu.*

En tanto que las virtudes son lo ético en la aplicación a lo particular, y bajo este aspecto subjetivo son algo indeterminado, irrumpe en su determinación el elemento cuantitativo del más y el menos; en consecuencia su consideración conlleva el defecto o el vicio contrapuesto, como en *Aristóteles*,[120] quien determinaba a la virtud particular en su recto sentido como el término medio entre un *demasiado* y un *demasiado poco.* El mismo contenido, que adopta la forma de *deberes* y luego la de *virtudes*, es también el que tiene la forma de *impulsos* (§ 19 nota). También tienen éstos como base el mismo contenido, pero puesto que éste todavía pertenece en ellos a la voluntad inmediata y a la sensación natural y no se ha elaborado como determinación de la eticidad, los impulsos tienen en común con el contenido de los deberes y virtudes tan sólo el objeto abstracto que, en cuanto carente de determinación en sí mismo, no contiene para ellos los límites del bien y del mal; o sea, que son *buenos* según la abstracción de lo positivo y, viceversa, *malos*, según la abstracción de lo negativo (§ 18).

§ 151

Pero en la simple *identidad* con la *realidad efectiva* de los individuos aparece lo ético como el modo universal de acción de los mismos —como *costumbre*—, la *habitualidad* de lo ético es como una *segunda naturaleza*, que se coloca en el lugar de la primera voluntad meramente natural y que es el alma que lo penetra, el significado y la realidad efectiva de su existencia, el *espíritu* que vive y existe como un mundo y cuya sustancia es así primeramente como espíritu.

§ 152

La *sustancialidad ética* ha alcanzado de este modo su *derecho* y éste, su *validez*, por lo cual la arbitrariedad y la propia conciencia moral del individuo que sería para sí y constituiría una contraposición frente a ella han desaparecido en ella, puesto que el carácter ético sabe que su fin motriz es lo universal inmutable, pero abierto en sus determinaciones a la racionalidad efectiva y conoce también que su dignidad, así como toda consistencia de los fines particulares, está fundada en él y los tiene en él efectivamente. La subjetividad es ella misma la forma absoluta y la realidad efectiva existente de la sustancia, y la diferencia del sujeto con respecto a ella en cuanto su objeto, su fin y su poder, es solamente la diferencia de la forma, a la vez desaparecida también inmediatamente.

La subjetividad que constituye el suelo de la existencia para el concepto de libertad (§ 106) y que desde el punto de vista moral es aún en la diferencia de este concepto suyo, es en lo ético la existencia de tal concepto adecuada a él.

§ 153

El *derecho de los individuos* a su *determinación subjetiva* para la *libertad* tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a la realidad efectiva ética, en tanto que la *certeza* de su libertad tiene su *verdad* en tal objetividad, y en lo ético ellos poseen *efectivamente su propia* esencia, su universalidad *interna* (§ 147).

A la pregunta de un padre por el mejor modo de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la respuesta siguiente (que también atribuía a otros):[121] que tú hagas de él un *ciudadano de un Estado con buenas leyes*.

§ 154

El derecho de los individuos a su *particularidad* está de igual modo contenido en la sustancialidad ética, pues la particularidad es el modo que aparece externamente, en el cual existe lo ético.

§ 155

En esta identidad de la voluntad universal y de la particular se unifican *deber* y *derecho* y mediante lo ético el hombre tiene derechos en la misma medida en que tiene deberes, y deberes en la misma medida en que tiene derechos. En el derecho abstracto, yo tengo el derecho y otro tiene el deber frente a lo mismo; en lo moral, el derecho de mi propio saber y querer, así como el de mi bienestar, tan sólo *debe* estar unido y ser objetivo con el deber.

§ 156

La sustancia ética, como lo que contiene la autoconciencia que es para sí unida con su concepto, es el *espíritu efectivamente real* de una familia y de un pueblo.

§ 157

El concepto de esta Idea es sólo como espíritu, como lo que sabe de sí y lo efectivamente real, por cuanto es la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos.

Por consiguiente este concepto es:

A) el espíritu ético inmediato o *natural*; la *familia*.

Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la escisión y al punto de vista de lo relativo y es así:

B) *sociedad civil*, una unión de miembros como *individuos independientes* en una *universalidad* por tanto *formal*, mediante sus *necesidades* y mediante la *constitución jurídica* como medio de la seguridad de las personas y de la propiedad y mediante un *ordenamiento externo* para sus intereses particulares y comunes, un *Estado externo*

C) que se retrotrae y aglutina en la finalidad y en la realidad efectiva de lo universal sustancial y de la vida pública dedicada al mismo: en la *constitución del Estado.*

---

120 *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 6, 1106b-1107a.

121 Es decir, a Sócrates.

PRIMERA SECCIÓN

LA FAMILIA

§ 158

La familia, en cuanto la *sustancialidad inmediata* del espíritu, tiene como determinación suya el *amor*, la unidad en que el espíritu se *siente*, de modo que la *disposición (Gesinnung)* es poseer la autoconciencia de su individualidad *en esta unidad* como esencialidad que es en sí para sí, para ser en ella no como una persona para sí, sino como *miembro*.

§ 159

El *derecho* que corresponde al *individuo* sobre la base de la unidad familiar, y que ante todo es su vida en esa unidad misma, se pone de manifiesto en la *forma* de *derecho*, como [forma] del momento abstracto de la *individualidad determinada*, sólo en tanto que la familia entra en disolución y los que deben ser como miembros llegan a ser, en su disposición y en la realidad efectiva, personas independientes y lo que constituyeron en la familia por un determinado momento ahora lo conservan en la separación, aunque sólo en sus aspectos externos (bienes, alimentación, gastos de educación y demás).

§ 160

La familia se realiza plenamente bajo tres aspectos:

a) en la figura de su concepto inmediato— como *matrimonio*
b) en la existencia externa, en la *propiedad* y en los *bienes* de la familia así como en el cuidado de los mismos
c) en la *educación* de los hijos y en la disolución de la familia.

A) EL MATRIMONIO

§ 161

El matrimonio, en cuanto *relación ética inmediata*, contiene *en primer lugar*, el momento de la vitalidad *natural*, y precisamente como relación sustancial, la vitalidad en su totalidad, esto es, como realidad efectiva de la especie y de su proceso (*vid.*

Enciclopedia, § 167 y sigs. y § 288 y sigs.).[122] Pero, *en segundo lugar*, en la autoconciencia la *unidad* de los sexos naturales, que es sólo *interna* o e*n sí (an sich)* y que justamente por eso es en su existencia sólo unidad externa, se transforma en una [unidad] *espiritual*, en amor autoconsciente.

§ 162

Como punto de partida subjetivo del matrimonio puede aparecer a menudo la *inclinación particular* de las dos personas que entran en esta relación, o la *previsión* y disposición de los padres, etc.; pero el punto de vista objetivo es el libre consentimiento de las personas para *constituir una única persona*, renunciando a su personalidad natural e individualidad en esa unidad, lo cual es bajo este respecto una autolimitación. Pero en cuanto que en esa unidad obtienen su autoconciencia sustancial, ella es precisamente su liberación.

> La determinación objetiva, por consiguiente el deber ético, es ingresar en el estado del matrimonio. Cómo se haya construido el punto de partida externo es algo accidental para su naturaleza y depende en particular de la formación de la reflexión. Los extremos aquí son: uno, que la organización de los padres bien intencionados sea el comienzo y que en las personas que son destinadas a la unión del amor recíproco surja la inclinación a reconocerse como determinadas a ello; el otro, que la inclinación en las personas aparezca en primer lugar como infinitamente particularizada en *ellas*. El primer extremo o, en general, el camino en el cual la decisión constituye el comienzo para contraer matrimonio y que tiene como consecuencia la inclinación, de modo que al contraer efectivamente matrimonio ambas están unidas, puede ser considerado incluso como el camino más ético. En el otro extremo, es la peculiaridad *infinitamente particular* la que hace valer sus pretensiones y la que conecta con el principio subjetivo del mundo moderno (*vid.* § 124 nota). Ahora bien, en los dramas modernos, y en otras manifestaciones artísticas en las que el amor entre los sexos constituye el interés fundamental, el elemento de la frialdad interna que allí se encuentra se convierte en el culmen de la pasión representada a través de toda la *contingencia* ligada a ella, esto es, gracias a que todo el interés es representado como apoyándose sólo en esa contingencia, lo cual bien puede ser de una importancia infinita para *ésta*, pero que *en sí (an sich)* no lo es.

§ 163

Lo *ético* del matrimonio reside en la conciencia de esa unidad como finalidad sustancial, consiguientemente en el amor, en la confianza y en la comunidad de toda la existencia individual, en cuya disposición y realidad efectiva el impulso natural es reducido a la

modalidad de un momento natural que está determinado a extinguirse precisamente en su satisfacción. El vínculo espiritual se destaca en *su derecho* como lo sustancial, indisoluble *en sí (an sich)*, por tanto como lo elevado por encima de la contingencia de las pasiones y del capricho temporal particular.

Anteriormente (§ 75) se ha hecho notar que el matrimonio no es la relación de un contrato en orden a su fundamento esencial, puesto que el matrimonio consiste justamente en salir de la posición contractual de la personalidad autónoma en su individualidad *para superarla*. La identificación de las personalidades, por la cual la familia es *una persona* y los miembros son accidentes de la misma (aunque la sustancia es esencialmente la relación para con ella misma de los accidentes, *vid. Enciclopedia*, § 98),[123] es el espíritu ético que, para sí mismo y despojado de la exterioridad múltiple que tiene en su existencia en cuanto reside *en estos* individuos e intereses determinados en el tiempo y en modos diversos de manifestación, ha sido realzado como una figura para la representación y venerado como los Penates,[124] etc., constituyendo en general aquello en lo que reside el carácter *religioso* del matrimonio y de la familia, la *piedad*. Hay una abstracción ulterior cuando lo divino, lo sustancial, haya sido separado de su existencia concreta, así como cuando el sentimiento y la conciencia de la unidad espiritual han sido estereotipados como el falsamente llamado *amor platónico*; esta separación conecta con la perspectiva monástica según la cual el momento de la vitalidad natural se determina como lo *negativo* sin más, confiriéndole precisamente mediante esta separación una importancia infinita para sí.

§ 164

Como la estipulación del contrato contiene ya de por sí el verdadero traspaso de la propiedad (§ 79), la declaración solemne del consentimiento al vínculo ético del matrimonio, el correspondiente reconocimiento y aprobación del mismo por parte de la familia y de la comunidad —que a este respecto intervenga la *Iglesia* es otra determinación que no viene aquí al caso— constituyen la *conclusión* formal y la *realidad efectiva* del matrimonio, de suerte que esta unión es constituida como ética sólo mediante el *precedente* de esa ceremonia, como cumplimiento de lo *sustancial* por medio del *signo*, del lenguaje, en cuanto la existencia más espiritual de lo espiritual (§ 78). De este modo, el momento sensible que corresponde a la convivencia natural es puesto en su relación ética como una consecuencia y accidentalidad, que pertenecen a la existencia concreta externa de la unión ética, la cual a su vez únicamente puede ser llevada a cabo en el mutuo amor y en la asistencia recíproca.

Si se pregunta ahora qué ha de considerarse como la *finalidad principal* del matrimonio, a fin de poder enjuiciar o extraer a partir de él las determinaciones legales, se entiende como tal fin principal aquel que entre los aspectos singulares de su realidad ha de ser considerado como el esencial ante los demás. Pero ninguno

constituye para sí el alcance total del contenido que es en sí y para sí, de lo ético, y puede faltar uno u otro aspecto de su existencia sin detrimento de la esencia del matrimonio. Si el *cumplimiento* como tal *del matrimonio*, la solemnidad por la cual la esencia de esta unión se *constata* y se expresa como algo ético elevado por encima de la *contingencia* del sentimiento y de la *inclinación particular*, se toma por una *formalidad externa* y por algo llamado meramente *mandamiento civil*, no queda de ese acto nada más que acaso el tener la finalidad de la edificación y de la autentificación de la relación civil, o más exactamente el de ser el arbitrio meramente positivo de un precepto civil o eclesiástico que no sólo es indiferente a la naturaleza del matrimonio sino que también, tanto en cuanto al ánimo como en cuanto al precepto, otorga un valor a ese cumplimiento formal y que, al ser considerada como condición preventiva del completo abandono recíproco, disocia la disposición del amor y entra en contradicción como algo extraño con la intimidad de esta unión. Tal opinión, en tanto tiene la pretensión de dar el más alto concepto de la libertad, de la interioridad y de la consumación del amor, niega más bien lo ético del amor, el recato más elevado y la postergación del mero impulso natural, que ya están contenidos de una manera natural en el *pudor* y que son elevados a *castidad* y *modestia* mediante la supuesta conciencia espiritual más determinada.

En adelante, en esta concepción queda descartada la determinación ética que consiste en que la conciencia, saliendo de su naturalidad y subjetividad, se concentra en el pensamiento de lo sustancial y en lugar de seguir reservándose siempre lo contingente y el capricho de la inclinación sensible, sustrae el vínculo a este capricho y, comprometiéndose con los Penates, lo remite a lo sustancial rebajando el momento sensible a algo solamente *condicionado* por lo verdadero, por lo ético de la relación y por el reconocimiento de la unión como unión ética. El descaro y el entendimiento que lo sustenta no son capaces de captar la naturaleza especulativa de la relación sustancial, a la cual sin embargo le corresponden el sentimiento ético no corrompido así como las legislaciones de los pueblos cristianos.

§ 165

La determinidad *natural* de ambos sexos recibe significado *intelectual* y *ético* en virtud de su racionalidad. Este significado está determinado por la diferenciación en la cual la sustancialidad ética, como concepto, se divide en sí misma a fin de obtener a partir de ella su vitalidad como unidad concreta.

§ 166

Consiguientemente, *uno* de los dos sexos es lo espiritual como lo que se escinde en la autonomía personal que es *para sí* y en el saber y querer de la *universalidad libre*, en la

autoconciencia del pensamiento conceptualizador y el querer del fin último objetivo; el *otro* es lo espiritual que se mantiene en la unión como saber y querer de lo sustancial en la forma de la *individualidad* concreta y del *sentimiento*: aquél es hacia fuera lo potente y lo que actúa; éste es lo pasivo y lo subjetivo. Por lo tanto, el hombre tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, en la ciencia, etc., y en general en la lucha y en el trabajo con el mundo externo y consigo mismo, de modo que sólo desde su escisión logra conquistar la unidad autónoma consigo mismo, cuya tranquila intuición y eticidad subjetiva sentida tiene él en la familia, en la cual la *mujer* tiene su determinación sustancial y en esta *piedad* su actitud ética.

La piedad, por tanto, en una de las representaciones más sublimes de la misma, en la *Antígona* de *Sófocles*,[125] queda expresada preferentemente como la ley de lo femenino y como la ley de la sustancialidad subjetiva sentida, que no logra aún su completa realización, como la ley de los antiguos dioses, del mundo subterráneo, como ley eterna de la que nadie sabe de dónde surgió y que se presenta en contraposición a la ley revelada, la ley del Estado. Esta contraposición es la oposición ética suprema y por ende la más trágica y está individualizada ella misma en la feminidad y en la virilidad (*vid. Fenomenología del espíritu*, pág. 383 y sigs., 417 y sigs.).[126]

§ 167

El matrimonio es esencialmente *monogamia*, porque es la personalidad, la *individualidad* excluyente inmediata que se pone y se entrega en esta relación, cuya verdad e *interioridad* (la *forma subjetiva de la sustancialidad*) resulta tan sólo de la renuncia recíproca *indivisa* a esa personalidad; ésta adquiere su derecho a ser consciente de sí misma en *otro* sólo en la medida en que el otro como persona, esto es, como individualidad indivisible, es en esa identidad.

El matrimonio, y esencialmente la monogamia, es uno de los principios absolutos en los que descansa la eticidad de una comunidad; de ahí que la institución del matrimonio sea presentada como uno de los momentos de la fundación divina o heroica de los Estados.

§ 168

Puesto que además es esa personalidad de los dos sexos infinitamente peculiar por sí misma, de cuya *libre entrega* resulta el matrimonio, éste no tiene que ser contraído dentro del círculo ya *naturalmente idéntico*, sobradamente conocido y familiar en todo detalle, en el cual los individuos no tienen unos respecto de otros una personalidad propia, sino que tiene que realizarse entre familias separadas y entre personalidades originariamente diferentes. El matrimonio entre *consanguíneos* es, pues, contrario al

concepto según el cual el matrimonio se contrae en cuanto es una acción ética de la libertad, no una unión de la naturalidad inmediata y de sus impulsos; con lo cual es también contrario al verdadero sentimiento natural.

Cuando se considera el matrimonio mismo como fundado, no en el *derecho natural*, sino simplemente en el impulso sexual natural y como un contrato arbitrario, igualmente cuando se han asignado para la monogamia razones extrínsecas, incluso a partir de la relación física del número de hombres y de mujeres, e igualmente para la prohibición del matrimonio entre consanguíneos sólo se han aducido sentimientos oscuros, a la base de esto se encuentra la representación habitual de un estado de naturaleza y de una naturalidad del derecho, así como la falta del concepto de racionalidad y de libertad.

§ 169

La familia tiene como persona su realidad externa en una *propiedad*, en la cual tiene la existencia concreta de su personalidad sustancial sólo en cuanto la tiene en un *patrimonio*.

B) EL PATRIMONIO DE LA FAMILIA

§ 170

La familia no sólo tiene propiedad, sino que para ella, como persona *universal* y *perdurable*, se presenta la necesidad y la determinación de una posesión *permanente* y *segura*, de un *patrimonio*. El momento arbitrario en la propiedad abstracta de la necesidad individual del *mero individuo* y el egoísmo del deseo se transforma aquí, mediante el cuidado y la adquisición para algo *común*, en algo *ético*.

La introducción de la propiedad estable aparece en conexión con la introducción del matrimonio en las leyendas de las fundaciones de los Estados, o al menos con la de una vida social civilizada. Por lo demás, en qué consista este patrimonio y cuál sea el verdadero modo de su consolidación es algo que se decide en la esfera de la sociedad civil.

§ 171

A la familia como persona jurídica frente a otras ha de representarla el hombre como cabeza de la misma. Además, a él le concierne preferentemente la adquisición externa, la preocupación por las necesidades, así como la disposición y administración del patrimonio familiar. Éste es propiedad común, de modo que ningún miembro de la familia tiene propiedad particular, sino que cada uno tiene derecho a los bienes comunes.

Este derecho y aquella disposición perteneciente al cabeza de familia pueden no obstante entrar en colisión, en cuanto que lo que la disposición de ánimo ética aún tiene de inmediato en la familia (§ 158) está abierto a la particularización y a la contingencia.

§ 172

Mediante el matrimonio se constituye una nueva *familia*, la cual es algo *autónomo* para sí frente a las *ramas* o a las casas de procedencia; la unión con éstas tiene por fundamento la consanguinidad natural; la nueva familia, sin embargo, el amor ético. La propiedad de un individuo está también consiguientemente en conexión esencial con su relación matrimonial y sólo en una conexión más remota con su linaje o casa familiar.

Los *pactos nupciales*, cuando en ellos se contiene una limitación para la comunidad de bienes de los cónyuges, la disposición de una asistencia jurídica continua para la mujer y cosas semejantes, tienen al respecto el sentido de estar dirigidos contra el caso de la división del matrimonio por muerte natural, separación, etc., y de ser un intento de garantía mediante el cual a los distintos miembros se les conserva en tales casos su parte en lo común.

C) LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS Y LA DISOLUCIÓN DE LA FAMILIA

§ 173

La *unidad* del matrimonio, que en cuanto [unidad] sustancial es sólo *intimidad* y *disposición de ánimo*, pero que como unidad existente está separada en los dos sujetos, llega a ser en los hijos, como *unidad misma*, *una existencia que es para sí* y *objeto* al que ellos aman como amor suyo y como existencia concreta suya sustancial. En el aspecto natural, el presupuesto de personas existentes *inmediatamente* —como padres— deviene aquí el *resultado* —un desarrollo que transcurre en el progreso infinito de las generaciones que se reproducen y que se presuponen—, la manera en que en la naturalidad finita el espíritu simple de los Penates expone su existencia como especie.

§ 174

Los hijos tienen el derecho de ser *alimentados* y *educados* con el patrimonio común de la familia. El derecho de los padres a los *servicios* de los hijos, en cuanto servicios, se fundamenta y se limita a la tarea común del cuidado familiar en general. Igualmente, el derecho de los padres se determina por encima del *arbitrio* de los hijos con la finalidad de mantenerlos y de educarlos en la disciplina. La finalidad de los castigos no es la justicia como tal, sino que es de naturaleza moral, subjetiva: intimidación a la libertad aún apegada a la naturaleza y exaltación de lo universal en la conciencia y en la voluntad de

los hijos.

§ 175

Los hijos son seres libres *en sí (an sich)* y la vida es sólo la existencia inmediata de esta libertad; por ello no pertenecen como cosas ni a otros ni a sus padres. Su *educación* tiene la determinación *positiva*, con respecto a la relación familiar, de que en ellos la eticidad es llevada a *sentimiento* inmediato, todavía sin oposición y que en él, como el *fundamento* de la vida ética, el ánimo ha vivido su primera vida en el amor, en la confianza y en la obediencia, aunque luego tiene la determinación *negativa*, con respecto a la misma relación, de elevar a los hijos desde la inmediatez natural, en la que se encuentran originariamente, a la independencia y a la personalidad libre, y con ello a la capacidad de salir de la unidad natural de la familia.

La relación de esclavitud de los hijos romanos es una de las instituciones que mancillaron más aquella legislación y este agravio a la eticidad en su vida más íntima y delicada es uno de los momentos más importantes para comprender el carácter histórico-universal de los romanos y su orientación hacia el formalismo jurídico. La necesidad de ser educados es en los hijos como el propio sentimiento de estar en sí insatisfechos de cómo son; esto es, como el impulso de pertenecer al mundo de los adultos que ellos presienten como algo superior, como el deseo de llegar a ser mayores. La pedagogía del juego considera lo infantil sin más como algo que vale en sí *(an sich)* y atribuyéndolo de este modo a los niños rebaja su seriedad y se rebaja a sí misma a una forma pueril, menospreciada por los propios niños. En tanto que esta pedagogía se esfuerza en representar a los niños en medio de la inmadurez en que se sienten como ya hechos y derechos y en hacerles estar satisfechos de ello, les perturba y contamina su verdadera, propia y mejor necesidad, causando, por una parte, el desinterés y la torpeza para las relaciones sustanciales del mundo espiritual y, por otra parte, el desprecio hacia los hombres, puesto que a ellos igual que a los propios niños, les ha representado de un modo pueril y despreciable, produciendo además la vanidad y la petulancia que se complacen en la propia superioridad.

§ 176

Puesto que el matrimonio es tan sólo la Idea ética inmediata, tiene así su realidad efectiva objetiva en la intimidad de la disposición de ánimo y de la sensación subjetivas, de modo que en esto radica la primera contingencia de su existencia. Cuanta menos imposición exista para contraer matrimonio, menos existirá un vínculo solamente positivo y jurídico que pudiera mantener unidos a los sujetos en las disposiciones de ánimo y acciones hostiles y encontradas que tienen lugar. Sin embargo, se requiere una tercera autoridad ética que confirme el derecho del matrimonio, de la sustancialidad ética, frente a la mera

opinión de tal sentimiento y frente a la contingencia del estado de ánimo meramente temporal, que distinga éste de la alienación total y que constate esta última a fin de poder *disolver el matrimonio* únicamente en este caso.

§ 177

La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre, sean reconocidos en su *mayoría de edad* como personas jurídicas y capaces, por una parte, de tener una propiedad libre propia y, por otra parte, de fundar una familia —los hijos como jefes y las hijas como esposas— en la que ellos tienen desde ese momento su determinación sustancial, frente a la cual su primera familia retrocede para ser tan sólo fundamento primero y punto de partida y, más aún, lo abstracto del tronco genealógico carece de derechos.

§ 178

La disolución natural de la familia por muerte de los progenitores, especialmente del padre, tiene como consecuencia, con respecto al patrimonio, la *herencia*. Según su esencia, consiste en entrar en posesión propia del patrimonio común en sí *(an sich)*, entrada que, en los grados más lejanos de parentesco y en la situación de dispersión que independiza a las personas y a las familias en la sociedad civil, llega a ser tanto más indeterminada cuanto más se pierde el sentimiento de la unidad y cada matrimonio lleva a cabo la renuncia de las relaciones familiares anteriores y la fundación de una nueva familia independiente.

> Considerar como fundamento de la herencia la circunstancia de que con la muerte el patrimonio se convierte en un *bien sin dueño* y que en cuanto tal corresponde a aquel que en primer lugar toma posesión de él, si bien esta toma de posesión será llevada a cabo ciertamente en la *mayoría de los casos* por los parientes, que son *habitualmente* los más próximos —caso habitual que se eleva luego a regla en las leyes positivas por razones de orden—, es una suposición que no toma en cuenta la naturaleza de la relación familiar.

§ 179

Mediante esta desintegración surge la libertad, para el arbitrio de los individuos, ya sea de emplear en general sus bienes más según el capricho, las opiniones y los fines de la individualidad, ya la de tener en cuenta, por así decirlo, a un círculo de amigos, conocidos, etc., en lugar de la familia y de hacer esa declaración en un *testamento* con las consecuencias jurídicas de la herencia.

En la formación de tal círculo, en el que reside la legitimación ética de la voluntad para tal disposición sobre los bienes, interviene —particularmente en la medida en que esta disposición lleva ya consigo la referencia al testar— tanta contingencia, tanto albedrío, tanto afán por fines egoístas, etc., que el momento ético es algo muy vago y el reconocimiento de la facultad del arbitrio para testar muy fácilmente se convierte en una ocasión para vulnerar las relaciones éticas, para viles urgencias e inclinaciones semejantes, así como también confiere pretexto y legitimación para insensatas arbitrariedades y para la perfidia de asociar a los pretendidos beneficios y donaciones en caso de muerte —en cuyo caso mi propiedad deja sin más de ser mía —, condiciones de vanidad y de vejación despótica.

§ 180

El principio de que los miembros de la familia llegan a ser personas *de derecho* e *independientes* (§ 177) permite introducir en el seno de la familia algo de este arbitrio y de esta diferenciación entre los herederos naturales, lo cual sin embargo sólo puede tener lugar de modo sumamente limitado, para no vulnerar la relación fundamental.

El mero arbitrio directo del difunto no puede ser instituido como principio para el *derecho de testar*, en particular no puede serlo en la medida en que se opone al derecho sustancial de la familia, cuyo amor y veneración hacia un miembro suyo desaparecido pudiera ser ante todo lo único que prestara atención a ese arbitrio después de su muerte. Semejante arbitrio no contiene de por sí nada que hubiera de respetarse más dignamente que el derecho de familia mismo, al contrario. Cualquier validez de una disposición de última voluntad residiría únicamente en el reconocimiento arbitrario de los demás. Tal validez puede serle concedida especialmente sólo en tanto que la relación familiar, en la que está absorbida, se convierte en remota e inoperante. Pero la ineficacia de la misma, donde efectivamente está presente, pertenece a lo no ético, y la validez extendida de ese arbitrio contra tal relación contiene en sí *(in sich*) el debilitamiento de su eticidad. Ahora bien, convertir ese arbitrio dentro de la familia en principio fundamental de la sucesión hereditaria correspondía a la dureza y a la falta de eticidad antes señaladas de las leyes romanas, según las cuales el hijo podía incluso ser vendido por el padre y si era manumitido por otro regresaba al poder del padre, y tan sólo en una tercera manumisión[127] llegaba a ser efectivamente libre de la esclavitud; leyes según las cuales el hijo en general no llegaba a ser de iure mayor de edad y persona de derecho, pudiendo poseer como propiedad sólo el botín de guerra, el *peculium castrense*. Y si mediante aquella triple venta y manumisión salía del poder paterno, no heredaba conjuntamente con los que habían permanecido en la servidumbre de la familia sin una disposición testamentaria. Del mismo modo, la mujer (en la medida en que no entraba en el matrimonio como en una relación de esclavitud,[128] *in manum conveniret, in mancipio esset*, sino como *matrona*) seguía perteneciendo,

no tanto a la familia que ella fundaba por su parte mediante la boda y que en adelante era efectivamente la *suya*, sino más bien a aquella de la que procedía y, consiguientemente, quedaba excluida asimismo de la herencia de los bienes de aquellos que eran *realmente los suyos*, lo mismo que éstos no heredaban de la esposa y de la madre. Que el carácter no ético de éstos y otros derechos fuera eludido gracias al sentimiento de la racionalidad, posteriormente despertado en el curso de la administración de justicia, por ejemplo, con la ayuda adicional de expresiones como *bonorum possessio* (y distinguir a su vez en ésta una *possessio bonorum* pertenece a esos conocimientos que hacen erudito a un jurista) en lugar de *hereditas*, mediante la ficción de bautizar a una *filia* en un *filius* ya se señaló antes (§ 3 nota) como la triste necesidad que tiene el juez, frente a leyes malas, de introducir con fraude astutamente lo racional, por lo menos en algunas consecuencias. Se relaciona con esto la espantosa inestabilidad de las instituciones más importantes y una legislación tumultuosa frente a los estallidos del mal que surge de aquélla. Las consecuencias no éticas que tuvo entre los romanos este derecho del arbitrio en la redacción del testamento, se conocen de sobra por la historia, por Luciano[129] y por otras descripciones. Está en la naturaleza del matrimonio mismo, en cuanto eticidad inmediata, la mezcolanza de relación sustancial, contingencia natural y arbitrio interno; si ahora, con la relación de servidumbre de los hijos y con las otras determinidades ya señaladas que se relacionan con ella, especialmente también con la facilidad de las separaciones matrimoniales entre los romanos, se concede una prerrogativa al arbitrio frente al derecho de lo sustancial, de suerte que el propio *Cicerón* —¡y cuántas palabras bellas no ha escrito él sobre *honestum* y sobre *decorum* en su *De officiis* y, en otro estilo, por todas partes!— hizo la especulación de despedir a su mujer a fin de pagar sus deudas con los bienes matrimoniales de una nueva. Así se abre una vía legal para la corrupción de las costumbres, o más bien las leyes son la necesidad de la corrupción misma.

La institución del derecho hereditario, para la *conservación* y el *esplendor* de la *familia*, mediante *sustituciones* y *fideicomisos familiares*, de excluir de la herencia bien a las hijas en favor de los hijos, o al resto de los hijos en favor del primogénito, o bien en general la de dejar introducir una desigualdad, vulnera, por una parte, el principio de la libertad de propiedad (§ 62) y, por otra parte, se basa en un arbitrio que en sí y para sí no tiene ningún derecho a ser reconocido, más exactamente, en la idea de querer mantener en pie *determinada* rama o progenie y *no tanto esta* familia. Pero la Idea que tiene tal derecho[130] no es *esta* casa o *esta* rama, sino la *familia en cuanto tal*; y tanto la configuración ética como las *familias* se mantienen mediante la libertad del patrimonio y la igualdad del derecho hereditario, más bien que con lo contrario. En tales instituciones, como en las romanas, es desconocido generalmente el derecho del matrimonio (§ 172) por el cual él es la fundación perfecta de una familia auténtica y efectiva y, frente a ella, lo que se llama familia en general, *stirps, gens* viene a ser sólo una abstracción que se aleja y pierde realidad

cada vez más con las generaciones (§ 177). El amor, el momento ético del matrimonio, es en cuanto amor un sentimiento hacia individuos reales, actuales, no hacia una abstracción. Que la abstracción del entendimiento se muestra como el principio histórico universal del imperio romano, se verá más adelante (356).[131] Pero también se verá (*cf.* § 306) que la esfera política superior produce un derecho de primogenitura y un férreo patrimonio genealógico, aunque no ciertamente como arbitrio, sino como algo necesario a partir de la Idea de Estado.

PASO DE LA FAMILIA A LA SOCIEDAD CIVIL

§ 181

La familia se descompone, de un modo natural y esencialmente por el principio de la personalidad, en una *pluralidad* de familias que en general se comportan como personas concretas independientes y por lo tanto recíprocamente externas. Dicho de otro modo, los momentos vinculados en la unidad de la familia en cuanto Idea ética, tal como ésta es aún en su concepto, tienen que ser emancipados de él en una realidad independiente: es la fase de la *diferencia*. Por lo pronto, expresado abstractamente, esto da la determinación de la *particularidad*, la cual se refiere ciertamente a la *universalidad* de modo que ésta es el fundamento, aunque sea todavía solamente *interno* y por consiguiente de un modo formal *que aparece* sólo en lo particular. Esta relación de la reflexión manifiesta pues, ante todo, la pérdida de la eticidad o, puesto que ella es en cuanto la esencia *que aparece* necesariamente (*Enciclopedia*, § 64 y sigs., § 81 y sigs.),[132] constituye el *mundo fenoménico* de lo ético, la *sociedad civil*.

La ampliación de la familia como su paso a otro principio es en la existencia, por una parte, una ampliación pacífica de la misma hasta [constituir] un pueblo, una *nación*, la cual tiene por consiguiente un origen natural comunitario; por otra parte, es la reunión de la comunidad de familias dispersas, ya sea mediante el poder de dominio o mediante la unión espontánea introducida por las necesidades vinculantes y por la acción recíproca de su satisfacción.

122 *Cf. Enc.*, § 220 y sigs. y § 366 y sigs.

123 *Cf. Enc.*, § 150.

124 Los Penates eran divinidades romanas que protegían el hogar.

125 Hegel consideró siempre esta obra de Sófocles como la tragedia perfecta. Antígona, al enfrentarse a la prohibición de enterrar a su hermano, pone en cuestión la hegemonía de las leyes de la ciudad y la superioridad de la esfera ética.

126 *Cf. Fenomenología del espíritu*, ThW, III, 322, 348.

127 *Cf.* Gaius, *Institutiones*, 1, 131-137.

128 Lo que Hegel considera aquí esclavitud era el tipo de matrimonio (con *manus*) en el que la mujer pasaba de la *potestas* de su páter familias a la de su marido, con un estatus cercano al de las hijas.

129 Luciano de Samósata, *El desheredado*. Otras descripciones están, p. ej., en Séneca el Viejo, *Controversias*.

130 Es decir, el derecho de familia.

131 En realidad, es en el § 357.

132 *Cf*. *Enc*., § 115 y sigs., § 131 y sigs.

SEGUNDA SECCIÓN

LA SOCIEDAD CIVIL

§ 182

La persona concreta, la cual es para sí misma fin en cuanto [persona] *particular*, como una totalidad de necesidades y una mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es el *principio primero* de la sociedad civil; pero la persona particular es, esencialmente, en cuanto [está] en *relación* con otra particularidad tal, de suerte que cada una se hace valer y se satisface a través de la otra y al mismo tiempo pura y simplemente sólo en cuanto *está mediada* por la forma de la *universalidad*, que es el *otro principio*.

§ 183

El fin egoísta en su realización, condicionado así por la universalidad, fundamenta un sistema de dependencia omnilateral según el cual la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazados con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamenta sobre ellos y sólo en esta conexión es real y está asegurada. Se puede considerar a este sistema principalmente como el *Estado externo*, el *Estado basado en la necesidad* y el *Estado del entendimiento*.

§ 184

La Idea, en esta escisión, confiere a los *momentos* una *existencia propia*: a la *particularidad*, el derecho a desarrollarse y a propagarse en todos los aspectos y a la universalidad el derecho a mostrarse como fundamento y forma necesaria de la particularidad, así como el poder sobre ella y como su fin último. Es el sistema de la eticidad perdido en sus extremos, el cual constituye el momento abstracto de la *realidad* de la Idea, la cual en esta *manifestación* externa sólo es como la *totalidad relativa* y la *necesidad interna.*

§ 185

La particularidad para sí, por una parte como satisfacción de sus necesidades —satisfacción que se extiende en todas direcciones—, del arbitrio contingente y del capricho subjetivo, se destruye en sus goces a sí misma y a su concepto sustancial; por

otra parte, en cuanto excitada infinitamente y en dependencia constante de la contingencia externa y del arbitrio, así como limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades necesarias así como de las accidentales es contingente. La sociedad civil presenta, en esas oposiciones y en su complicación, tanto el espectáculo de la disolución, como el de la miseria y de la corrupción física y ética comunes a ambas.

El desarrollo autónomo de la particularidad (*vid.* § 124 nota) es el momento que en los Estados antiguos se manifiesta como la avasalladora corrupción de las costumbres y el motivo último del declive de los mismos. Esos Estados, erigidos en parte sobre un principio patriarcal y religioso, en parte sobre el principio de una eticidad más espiritual, pero más sencilla —en general, sobre una intuición natural *originaria*—, no pudieron soportar en sí la escisión de la misma y la reflexión infinita de la autoconciencia, y sucumbieron a esa reflexión en cuanto empezó a expresarse conforme a la disposición de ánimo, y luego según la realidad efectiva, puesto que a su principio todavía simple le faltaba la verdadera fuerza infinita, que reside únicamente en aquella unidad que permite que la *oposición* de la razón *se disgregue en toda su fuerza* y que teniéndola dominada se mantiene así en ella y *la conserva unida en sí*. Platón presenta, en su Estado, la eticidad sustancial en su *belleza* y en su *verdad* ideales, pero no fue capaz de acabar con el principio de la particularidad autónoma, que en su época había irrumpido en la eticidad griega, más que contraponiéndole su Estado sólo sustancial y excluyendo totalmente ese principio, hasta en sus comienzos, que tiene en la *propiedad privada* (§ 46 nota) y en la *familia*, y luego, en su elaboración ulterior como arbitrio propio, elección de la situación, etc. Es este defecto lo que hace desconocer también la gran verdad *sustancial* de su Estado y lo hace justamente pasar habitualmente por una ensoñación del pensamiento abstracto, para el cual se suele utilizar el nombre de *ideal*. El principio de la *personalidad autónoma en sí e infinita* del individuo, de la libertad subjetiva, que ha surgido internamente en la religión *cristiana* y externamente, por lo tanto vinculado con la universalidad abstracta, en el mundo *romano*, no alcanza su derecho en esa forma sólo sustancial del espíritu real. Ese principio es históricamente más tardío que el mundo griego e igualmente la reflexión filosófica que ahonda en esa profundidad es más tardía que la Idea sustancial de la filosofía griega.

§ 186

Pero el principio de la particularidad, precisamente porque se desarrolla para sí hasta la totalidad, pasa a la *universalidad* y tiene únicamente en ésta su verdad y el derecho a su efectiva realidad positiva. Esta unidad, que a causa de la autonomía de ambos principios desde el punto de vista de la escisión (§ 184) no es la identidad ética, justamente por eso no es en cuanto *libertad*, sino en cuanto *necesidad* de que lo *particular* se eleve a la forma de la universalidad, de que busque y obtenga en esta forma su consistencia.

§ 187

Los individuos, en cuanto ciudadanos de este Estado, son *personas privadas* que tienen por fin suyo su propio interés. Puesto que este fin está mediado por lo universal, que así se les *aparece* como *medio*, sólo puede ser alcanzado por los individuos en la medida en que ellos mismos determinan de un modo universal su saber, su querer y su hacer y se convierten en un *eslabón* de la cadena de esta conexión. El interés de la Idea aquí, el cual no reside en la conciencia de esos miembros de la sociedad civil en cuanto tal, es el *proceso* de elevar la singularidad y la naturalidad de los mismos, por medio de la necesidad natural lo mismo que por medio del arbitrio de las necesidades, a la *libertad formal* y a la *universalidad* formal del *saber* y del *querer*, esto es, el proceso de formar la subjetividad en su particularidad.

Conecta, por un lado, con las representaciones sobre la *inocencia* del estado de naturaleza y de la simplicidad de costumbres de los pueblos no civilizados y, por otro lado, con el sentido que considera las necesidades, su satisfacción, los goces y comodidades de la vida particular, etc., como fines *absolutos*, el que la *formación (Bildung)* sea considerada allí como algo solamente *externo*, inherente a la corrupción, y aquí como mero *medio* para estos fines; una y otra posición muestran el desconocimiento de la naturaleza del espíritu y de la finalidad de la razón. El espíritu tiene su realidad efectiva solamente porque se escinde en sí mismo en las necesidades naturales y en la conexión de esta necesidad externa se da este límite y esta finitud, y justamente porque se *forma dentro de ellas* las supera y conquista así su existencia concreta *objetiva.* La finalidad de la razón no es, por lo tanto, ni aquella sencillez natural de costumbres, ni los goces como tales que en el desarrollo de la particularidad se alcanzan mediante la formación, sino que consiste en que la *sencillez natural*, es decir, en parte la pasiva carencia del propio yo, en parte la rudeza del saber y del querer, esto es, la *inmediatez* y la *singularidad* en que está inmerso el espíritu, sean eliminadas por el trabajo y ante todo que su exterioridad alcance la racionalidad de que es capaz, a saber, la *forma de la universalidad*, la *inteligibilidad (Verständigkeit).* Sólo de este modo el espíritu, en esta *exterioridad* en cuanto tal, es autóctono *(einheimisch)* y está cabe sí mismo. Su libertad tiene así una existencia concreta en la misma exterioridad y el espíritu deviene *para sí* en este elemento, extraño *en sí (an sich)* a su determinación para la libertad, y tal existencia concreta tiene que ver sólo con aquello en lo que ha estampado su sello y es *producido* por él. Justamente por eso llega a existir en el pensamiento la *forma de la universalidad* para sí, la forma que únicamente es el elemento digno para la existencia de la Idea.

La *formación* es, pues, en su determinación absoluta, la *liberación* y el *trabajo* de la liberación superior, es decir, el punto de paso absoluto hacia la sustancialidad infinitamente subjetiva de la eticidad, que ya no es inmediata y natural, sino espiritual y elevada igualmente a la figura de la universalidad. Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* contra la mera subjetividad del comportamiento, contra la

inmediatez del deseo, así como frente a la vanidad subjetiva de la sensación y la arbitrariedad del capricho. El que dicha liberación sea tan duro trabajo constituye una parte de la desventaja que recae sobre ella. Pero es gracias a este trabajo de la formación como la voluntad subjetiva alcanza en sí la *objetividad*, en la cual únicamente ella es por su parte digna y capaz de ser la *realidad efectiva* de la Idea. Justamente así, esta forma de la universalidad, en la cual se ha elaborado y elevado a la particularidad, constituye al mismo tiempo la inteligibilidad *(Verständigkeit)* por la cual la particularidad *llega* hasta el verdadero *ser-para-sí* de la singularidad; y en tanto que da a la universalidad el contenido que la llena y su autodeterminación infinita, ella misma es en la eticidad como subjetividad libre, que es infinita para sí. Éste es el punto de vista que revela a la *formación* como momento inmanente de lo absoluto y su valor infinito.

§ 188

La sociedad civil contiene los tres momentos siguientes:

A) La mediación de la *necesidad* y la satisfacción del *individuo* con su trabajo y con el trabajo y satisfacción de las necesidades de *todos los demás*: el sistema de las *necesidades (Bedürfnisse)*.
B) La realidad efectiva de lo universal de la *libertad* aquí contenido, la protección de la propiedad mediante la *administración de la justicia*.
C) La prevención contra la contingencia que subsiste en esos sistemas y el cuidado de los intereses particulares como *algo común*, por medio de la *policía* y de la *corporación*.

A) EL SISTEMA DE LAS NECESIDADES

§ 189

La particularidad, en primer lugar, como algo determinado en general frente a lo universal de la voluntad (§ 60) es *necesidad subjetiva*, la cual logra su objetividad, es decir, *satisfacción*, gracias al medio: α) de las cosas externas, que ahora son precisamente la *propiedad* y el producto de otras necesidades y de otras *voluntades*, y β) por la actividad y el trabajo como lo que media entre ambos aspectos. Puesto que su finalidad es la satisfacción de la *particularidad* subjetiva, pero en la *referencia* a las necesidades y al libre arbitrio de los otros se hace valer la *universalidad*, este aparecer de la racionalidad en esta esfera de la finitud es el *entendimiento*, el aspecto que cuenta en la consideración y que constituye él mismo lo conciliador dentro de esta esfera.

La *economía política* es la ciencia que tiene su inicio en estos puntos de vista, pero luego ha de presentar la relación y el movimiento de las masas en su determinación y

en su complicación cualitativas y cuantitativas. Es ésta una de las ciencias que han surgido en la época moderna como en su terreno propio. Su desarrollo muestra lo interesante de cómo el *pensamiento* (*vid.* Smith, Say, Ricardo),[133] a partir del cúmulo infinito de singularidades que en un primer momento se encuentran ante él, descubre los principios simples de la cosa y el entendimiento que obra en ella y la gobierna. Como, por un lado, lo reconciliador es reconocer en la esfera de las necesidades este aparecer de la racionalidad que se encuentra en la cosa y actúa en ella, así, a la inversa, éste es el campo en que el entendimiento de los fines subjetivos y de las opiniones morales descarga su insatisfacción y su amargura moral.

a) El modo de la necesidad y de la satisfacción

§ 190

El *animal* tiene un círculo limitado de medios y de modos de satisfacción de sus necesidades, igualmente limitadas. El *ser humano* manifiesta, también en esta dependencia, a la vez su [capacidad de] sobrepasarla y su universalidad, primero con la *multiplicación* de las necesidades y medios, y luego con el *fraccionamiento* y la *diferenciación* de las necesidades concretas en partes y aspectos individuales, los cuales se convierten en diversas necesidades *particularizadas* y con ello *más abstractas.*

En el derecho, el objeto es la *persona*, en la perspectiva moral es el *sujeto*; en la familia es el *miembro familiar*; en la sociedad civil en general es el *ciudadano* (en cuanto *bourgeois*); aquí, desde el punto de vista de las necesidades (*vid.* § 123 nota) es lo concreto *de la representación* que se llama *ser humano*; por consiguiente aquí se habla ante todo, y también propiamente sólo aquí, del *ser humano* en este sentido.

§ 191

De igual modo se *dividen* y se *multiplican* los *medios* para las necesidades particularizadas y en general los modos de su satisfacción, los cuales llegan a ser de nuevo fines relativos y necesidades abstractas —una multiplicación que progresa al infinito y que precisamente en esta medida es una *diferenciación* de esas determinaciones y una *apreciación* de la adecuación de los medios a sus fines—; es el *refinamiento*.

§ 192

Las necesidades y los medios como existencia concreta real se convierten en un *ser* para *otros*, con cuyas necesidades y trabajo se condiciona recíprocamente la satisfacción. La abstracción que llega a ser una cualidad de las necesidades y de los medios (*vid.* § anterior) viene a ser también una determinación de la relación recíproca de los individuos entre sí. Esa universalidad como *ser reconocido* es el momento que las hace *concretas*, en su singularización y abstracción, en cuanto necesidades, medios y modos de satisfacción *sociales*.

§ 193

Este momento llega a ser de este modo una determinación particular de finalidad para los medios para sí y para su posesión, así como también para el modo y manera de la satisfacción de las necesidades. Encierra además inmediatamente la exigencia de la *igualdad* con los demás en este terreno; la necesidad de esta *igualdad*, por una parte, y el hacer-se-igual, la *imitación*, así como, por otra parte, la necesidad de la *particularidad* —que está aquí igualmente presente— de hacerse valer mediante una distinción, llegan a ser una efectiva fuente de multiplicación de las necesidades y de su difusión.

§ 194

Puesto que en las necesidades sociales, en cuanto conjunción de las necesidades inmediatas o naturales y de las necesidades espirituales de la *representación*, la última en cuanto lo universal se erige en preponderante, reside en este momento social el aspecto de la *liberación*, de tal modo que la rígida necesidad natural de la necesidad *(Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses)* es ocultada y el ser humano se comporta con relación a una opinión *suya*, que es justamente una *opinión* universal, y a una necesidad *(Notwendigkeit)* producida tan sólo por él mismo,[134] es decir, que en lugar de referirse a una contingencia sólo externa, se refiere a una contingencia interna, al *arbitrio*.

La representación de que el ser humano vivía en *libertad* con respecto a las necesidades en un llamado estado de naturaleza, en el cual sólo tuviese las denominadas simples necesidades naturales *(Naturbedürfnisse)* y para cuya satisfacción sólo utilizaría los medios según se los proporcionara de modo inmediato una naturaleza accidental, es —aún sin tener en cuenta el momento de liberación que reside en el trabajo, de lo que se hablará más adelante— una opinión no verdadera. Porque la necesidad natural como tal y su inmediata satisfacción sería solamente la situación de la espiritualidad inmersa en la naturaleza y en consecuencia del estado de barbarie y de la no-libertad; y la libertad reside únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su diferenciación de lo natural y en su reflejo en ello.

§ 195

Esta liberación es *formal*, ya que la particularidad de los fines sigue siendo el contenido que la fundamenta. La orientación de la condición social a la indeterminada multiplicación y especificación de las necesidades, de los medios y de los goces que, lo mismo que la distinción entre necesidades naturales y culturales no tiene ningún límite —el *lujo*—, es un aumento asimismo infinito de la dependencia y de la necesidad *(Not)*, que tiene que ver con una materia que produce la resistencia infinita, esto es, con medios externos que tienen el carácter particular de ser propiedad de la voluntad libre, y por lo tanto con la dureza absoluta.

b) El modo de trabajo

§ 196

La mediación para preparar y procurar a las necesidades *particularizadas* el medio adecuado, asimismo *particularizado*, es el *trabajo*, el cual, con los procedimientos más diversos, especifica para estos múltiples fines, el material proporcionado directamente por la naturaleza. Esta elaboración confiere ahora al medio el valor y su adecuación a un fin, de modo que el ser humano en su consumo se relaciona sobre todo con las producciones *humanas* y son tales esfuerzos lo que él utiliza.

§ 197

En la diversidad de las determinaciones y de los objetos que interesan se desarrolla la *formación teórica*: no solamente una diversidad de representaciones y de conocimientos, sino también una movilidad y rapidez del representar y del pasar de una representación a otra, la captación de las relaciones intrincadas y universales, etc.; es decir, la formación del entendimiento en general y por tanto también del lenguaje. La *formación práctica* por medio del trabajo consiste en la necesidad *(Bedürfnis)*[135] que se produce a sí misma y en el *hábito* de la *ocupación* en general; consiste, además, en la *limitación de su hacer* —en parte por la naturaleza del material, pero en parte sobre todo por el arbitrio ajeno—, en un hábito de la actividad objetiva, hábito que se adquiere con esta disciplina, y en habilidades *universalmente válidas*.

§ 198

Lo universal y objetivo en el trabajo reside no obstante en la *abstracción*, la cual lleva a

cabo la especificación de los medios y las necesidades, y en consecuencia especifica igualmente la producción y da lugar a la *división del trabajo*. El trabajo del individuo se vuelve *más sencillo* mediante la división y consecuentemente se hace más grande la habilidad en su trabajo abstracto y mayor la cantidad de sus producciones. Al mismo tiempo, esta abstracción de la habilidad y del medio completa la *dependencia* y la *interrelación* de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades, hasta llegar a una necesidad *(Notwendigkeit)* total. Además, la abstracción del producir hace al trabajo cada vez más *mecánico* y por lo tanto capaz finalmente para que el ser humano sea retirado del mismo y pueda ser introducida la *máquina* en su lugar.

c) El patrimonio

§ 199

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se transforma en la *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*, en la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico, de modo que, mientras cada uno gana, produce y goza para sí, justamente por eso produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad *(Notwendigkeit)* que se encuentra en el entrelazamiento omnilateral de la dependencia de todos es en lo sucesivo para cada uno el *patrimonio universal permanente* (*vid.* § 170), que encierra para él la posibilidad de participar en el mismo gracias a su formación y habilidad, para estar asegurada su subsistencia —así como lo adquirido por mediación de su trabajo conserva y acrecienta el patrimonio general.

§ 200

La posibilidad de la participación en el patrimonio general, esto es, el patrimonio *particular*, está sin embargo *condicionada*, en parte por una base inmediata propia (el capital), en parte por la habilidad, que a su vez está ella misma condicionada por aquél, pero también por las circunstancias contingentes, cuya diversidad da lugar a la *diferencia* en el *desarrollo* de las disposiciones naturales, corporales y espirituales, ya *para sí desiguales*; diferencia que en esta esfera de la particularidad se manifiesta en todas las direcciones y en todos los niveles y que, con la contingencia y arbitrariedad restante, tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad* del *patrimonio* y de la *habilidad* de los individuos.

Contraponer la exigencia de la *igualdad* al *derecho* objetivo contenido en la Idea *de la particularidad* del espíritu, derecho que en la sociedad civil no sólo no supera la desigualdad de los seres humanos establecida por la naturaleza —por el elemento de la desigualdad— sino que la produce a partir del espíritu, la eleva a una desigualdad

de la capacidad, del patrimonio e incluso de la formación intelectual y moral: todo esto pertenece al entendimiento vacío, que toma esta abstracción suya y su *deber ser* por lo real y racional. Esta esfera de la particularidad, que se imagina [ser] lo universal, conserva en sí, en esta identidad sólo relativa con él, tanto la particularidad natural como la aleatoria, y con ello el resto del estado de naturaleza. Además, es la razón inmanente en el sistema de las necesidades humanas y de su movimiento la que articula el sistema mismo en un todo orgánico de diferencias (*vid.* § siguiente).

§ 201

El medio infinitamente diverso, y su movimiento, que igualmente se limita también indefinidamente en la producción e intercambio recíprocos, se *aglutina* gracias a la universalidad que habita en su contenido y se *diferencia* en *masas generales*, de modo que toda la conexión se configura en *sistemas particulares* de necesidades, de sus medios y trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de formación teórica y práctica; sistemas a los que los individuos están asignados, dando lugar a una diferencia *de estamentos*.[136]

§ 202

Los estamentos se determinan según *el concepto*, como el estamento *sustancial* o inmediato, reflexionante o *formal* y, finalmente, como el estamento *universal*.

§ 203

a) El estamento *sustancial* tiene su patrimonio en los productos naturales de un *suelo* que él trabaja, de un suelo que es apto para ser propiedad privada exclusiva y no sólo exige un aprovechamiento indeterminado, sino una elaboración objetiva. Frente a la vinculación del trabajo y de la ganancia a épocas naturales fijas y *singulares* y frente a la dependencia de la renta respecto a las mudables características del proceso natural, la finalidad de la necesidad se transforma en una *previsión* para el futuro, pero conserva, debido a sus condiciones, el modo de una subsistencia menos mediada por la reflexión y por la propia voluntad, y por ello mantiene en general la actitud sustancial de una eticidad inmediata que se basa en relaciones familiares y en la confianza.

Con razón se ha colocado el auténtico comienzo y la primera fundación de los Estados en la introducción de la *agricultura* junto con el establecimiento del *matrimonio*, por cuanto aquel principio trae consigo el cultivo del suelo y por tanto la propiedad privada exclusiva (*vid.* § 170 nota) y reconduce la vida nómada del

salvaje, que busca su subsistencia en el nomadismo, a la serenidad del derecho privado y a la seguridad de la satisfacción de la necesidad; con esto se vincula la limitación del amor sexual al matrimonio y en consecuencia la ampliación de ese vínculo a una unión *duradera* y universal en sí, la ampliación de la necesidad al *cuidado de la familia* y la de la posesión al *bien familiar*. Seguridad, consolidación, duración de la satisfacción de las necesidades, etc., todas estas características por las cuales se recomiendan ante todo estas instituciones, no son otra cosa que formas de la universalidad y figuras en las que la racionalidad, el fin último absoluto, se hace valer en estas materias.—Qué puede ser más interesante para este asunto que las *explicaciones*, tan ingeniosas como eruditas, que mi muy apreciado amigo el señor *Creuzer* nos ha dado, especialmente en el *volumen* IV de su *Mitología y simbólica*[137] sobre fiestas, imágenes y cosas sagradas *agrarias* de los antiguos, los cuales llegaron a ser conscientes de la introducción de la agricultura y de las instituciones conectadas a ella como de hechos divinos y les dedicaron por lo tanto una veneración religiosa.

El hecho de que el carácter sustancial de este estamento traiga consigo modificaciones por parte de las leyes del derecho privado, en particular de la administración de la justicia, así como por parte de la enseñanza, la formación y también la religión, modificaciones *no* con respecto al *contenido sustancial*, sino con respecto a la *forma* y al *desarrollo* de la *reflexión*, es una consecuencia ulterior que tiene lugar asimismo con respecto a los otros estamentos.

§ 204

b) El *estamento de la industria* tiene como ocupación propia la *elaboración* del producto natural y, para los medios de su subsistencia, depende de su *trabajo*, de la *reflexión* y del entendimiento, así como esencialmente de la mediación con las necesidades y el trabajo de los demás. Lo que produce y disfruta tiene que agradecérselo fundamentalmente *a sí mismo* y a su propia actividad. Su ocupación se diferencia a su vez en: trabajo para las necesidades individuales, de una manera más concreta y a demanda de los individuos, en el *estamento artesanal*; en una masa más abstracta de trabajo para las necesidades individuales, pero de demanda más general en el *estamento de los fabricantes*; y en una tarea de intercambio de los medios singularizados entre sí, especialmente a través del medio de cambio universal, el dinero, en el cual es efectivo el valor abstracto de todas las mercancías, en el *estamento del comercio.*

§ 205

c) El *estamento universal* tiene como ocupación propia los *intereses generales* de la situación social; por consiguiente, debe ser dispensado del trabajo directo para satisfacer

las necesidades, bien por medio del patrimonio privado o porque sea retribuido por el Estado que recaba su actividad, de tal modo que el interés privado encuentra su satisfacción en su trabajo para lo universal.

§ 206

El *estamento*, como particularidad que llega a ser objetiva ante sí, por una parte, se divide así según el concepto en sus diferenciaciones universales. Pero, por otra parte, en la pertenencia de un *individuo* a un estamento particular tiene su influencia el talante natural, el nacimiento y las circunstancias, aunque la determinación última y esencial se encuentre en la *opinión subjetiva* y el *arbitrio particular*, que en esta esfera se da su propio derecho, su mérito y su honor, de modo que *lo que* en ella sucede por la *necesidad (Notwendigkeit) interna* a la vez está *mediado por el arbitrio* y tiene para la conciencia subjetiva la figura de ser una obra de su voluntad.

También en este respecto se manifiesta, en relación con el principio de la particularidad y del libre arbitrio subjetivo, la diferencia entre la vida política de Oriente y de Occidente y entre la del mundo antiguo y la del mundo moderno. La división del todo en estamentos se lleva a cabo en aquellos sin duda *objetivamente por ella misma*, porque ella es racional *en sí (an sich)*, pero el principio de la particularidad subjetiva no obtiene al mismo tiempo en ella su derecho puesto que, por ejemplo, la asignación de los individuos a los estamentos está confiada a los gobernantes, como en el estado *platónico* (*República*, III, pág. 320, ed. Bip. t. VI)[138] o al *mero* nacimiento, como en las *castas de la India*. Al no ser admitida en la organización del todo y reconciliada en él, la particularidad subjetiva, que de todos modos aparece como el momento esencial, se muestra como algo hostil y como corrupción del orden social (*vid*. § 185 nota), bien como destructora de ese orden —así en los Estados griegos y en la república romana— o bien, si este orden se mantiene por poseer el poder o por tener autoridad religiosa, como corrupción interna y degradación completa, tal como ocurrió en cierta medida entre los lacedemonios y como es el caso ahora, de forma más completa, entre los *indios*. Ahora bien, mantenida por el ordenamiento objetivo en consonancia con él y a la vez en su derecho, la particularidad subjetiva se convierte en principio de toda reavivación de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de que lo que es necesario por la razón en la sociedad civil y en el Estado ocurre al mismo tiempo *mediado por el arbitrio* es la determinación más próxima de lo que se llama *libertad*, sobre todo en la representación general (§ 121).

§ 207

El individuo se da realidad efectiva sólo en tanto que entra en la *existencia concreta* en general, por lo tanto en la *particularidad determinada*, y se limita con ello *exclusivamente* a una de las esferas *particulares* de la necesidad. La disposición de ánimo ética en este sistema es por consiguiente la *rectitud* y la *doctrina del estamento*, para hacerse miembro de uno de los momentos de la sociedad civil y mantenerse como tal, ciertamente por su determinación propia y por su actividad, por su diligencia y habilidad, cuidando de sí sólo por esta mediación con lo universal y siendo asimismo *reconocido* por ello en su propia representación y en la representación de los demás. La *moralidad* tiene su lugar propio en esta esfera, donde domina la reflexión [del individuo] sobre su propio obrar y la finalidad de las necesidades particulares y del bienestar y donde la contingencia en la satisfacción de las mismas convierte también en deber una ayuda contingente e individual.

El hecho de que el individuo se resiste al principio (especialmente en la juventud) ante la representación de decidirse por un estamento particular y considere esto como una limitación de su determinación universal y como una necesidad *(Notwendigkeit) meramente externa* reside en el pensar abstracto, que permanece adherido a lo universal y por lo tanto a lo no efectivo, y no reconoce que para *existir* el concepto en general entra en la diferencia entre el concepto y su realidad y con ello en la determinidad y particularidad (*vid.* § 7), y que sólo así puede adquirir realidad efectiva y objetividad ética.

§ 208

El principio de este sistema de las necesidades, como particularidad propia del saber y del querer, tiene en sí la universalidad que es *en sí y para sí*, la universalidad de la *libertad sólo abstractamente*, por lo tanto como *derecho de propiedad*, el cual sin embargo aquí ya no es solamente *en sí (an sich)*, sino en su realidad efectiva vigente, en cuanto *tutela de la propiedad* por medio de la *administración de justicia*.

B) LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA

§ 209

Lo *relativo* de la relación recíproca de las necesidades y del trabajo en favor de ellas tiene en primer lugar su *reflexión en sí*, en general en la personalidad infinita, *en el derecho* (abstracto). Pero es esta esfera de lo relativo la que, como *formación*, da al derecho la *existencia concreta* para ser como *universalmente reconocido*, *sabido y querido* y para tener validez y realidad objetiva por mediación de este ser sabido y querido.

Pertenece a la formación, al *pensar* en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea concebido como persona *universal*, en la cual *todos*

son idénticos. El *ser humano vale así porque es ser humano*, no porque es judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia para la cual el *pensamiento* tiene validez es de una importancia infinita y sólo es deficiente cuando por ejemplo se fija como *cosmopolitismo*, para oponerse a la vida concreta del Estado.

§ 210

La realidad objetiva del derecho es, por una parte, la de ser para la conciencia, en general, el llegar a ser *sabido*; por otra parte, la de tener el poder de la realidad efectiva y de *ser válido*; y por consiguiente, también el llegar a ser *sabido* como algo *universalmente válido*.

a) El derecho como ley

§ 211

Lo que *en sí (an sich)* es derecho es *puesto* en su existencia concreta objetiva, es decir, es determinado por el pensamiento para la conciencia y *conocido* como lo que es derecho y tiene valor: la *ley*;[139] y el derecho es, gracias a esta determinación, derecho *positivo* en general.

Poner algo como *universal* —esto es, llevarlo a la conciencia como universal— es, como se sabe, *pensar* (*vid*. § 13 nota y § 21 nota), ya que al retrotraer así el contenido a su forma más simple el pensar le da su *determinidad* última. Lo que es derecho recibe únicamente así, por llegar a ser ley, no sólo la *forma* de su universalidad, sino su verdadera determinidad. Por ello, en la representación [del acto] de legislar se debe tener presente no meramente ese momento por el cual algo llega a ser expresado como la regla de comportamiento válida para todos, sino el momento esencial interno que es, antes que este otro, el *conocimiento del contenido* en su *universalidad determinada*. Los mismos *derechos consuetudinarios* —puesto que sólo los animales tienen al instinto como ley suya y en cambio son sólo los seres humanos los que la poseen como costumbre— contienen el momento de ser *pensamientos* y de llegar a ser *sabidos* como *pensamientos.* Su diferencia con respecto a las leyes consiste solamente en que llegan a ser sabidos de un modo contingente y subjetivo, por lo tanto son más indeterminados para sí y es más opaca la universalidad del pensamiento, aparte de que el conocimiento del derecho bajo un aspecto u otro y en general es propiedad contingente de unos pocos. El que por su forma de ser *consuetudinarios* deban tener la ventaja de haber pasado a la *vida* (por lo demás, hoy día desde luego se habla muchísimo de la *vida* y del *paso a la vida*,

precisamente cuando se trata de la materia más muerta y en los más muertos pensamientos) es una ilusión, pues por el hecho de que se escriban y se recopilen las leyes vigentes de una nación no dejan de ser sus costumbres. Cuando los derechos consuetudinarios llegan a ser recogidos y ordenados —cosa que en un pueblo desarrollado con apenas algo de formación tiene que ocurrir pronto— esa recopilación constituye entonces el *Código*, que al ser una mera compilación se distinguirá por su carácter *informe*, indeterminado y fragmentario. Y se diferenciará especialmente de un código propiamente dicho en que éste concibe y expresa de un modo pensado los principios jurídicos en su *universalidad* y por tanto en su determinidad. Como se sabe, *el derecho nacional de Inglaterra* o derecho común, está manifiestamente contenido en *estatutos* (leyes formales) y en una llamada *ley no escrita*; esta ley no escrita está por lo demás muy bien escrita y el conocimiento de la misma puede y tiene que obtenerse únicamente a través de la lectura (de los muchos volúmenes en cuarto que llena). Los conocedores de la misma cuentan, sin embargo, la enorme confusión que reina tanto en la administración de la justicia como en la cosa misma. En particular destacan la circunstancia de que como esta ley no escrita está contenida en las decisiones de los tribunales y de los jueces, de este modo los jueces ejercen constantemente de *legisladores*, quienes están referidos a la autoridad de sus predecesores, pues no han hecho nada más que expresar la ley no escrita, como igualmente *no* lo están, puesto que ellos mismos poseen en sí la ley no escrita, y por ello tienen el derecho de juzgar sobre si las decisiones precedentes son adecuadas o no a ella. Contra una confusión parecida, que pudo surgir en la última época de la administración de justicia romana por la autoridad de todos los diversos jurisconsultos famosos, fue adoptado por un emperador el ingenioso recurso que lleva el nombre de *ley de citas* y que introdujo una especie de dirección colegiada entre juristas *muertos hace tiempo*, con mayoría de votos y un presidente (*vid. Historia del derecho romano*, de Hugo, § 354).[140] Negar a una nación culta o a la clase jurídica de la misma la capacidad de hacer un código —pues no se puede tratar de hacer un sistema de leyes *nuevas* según su *contenido*, sino de conocer el contenido legal existente en su universalidad determinada, es decir, concebirlo *pensando*, con el añadido de la aplicación a lo particular— sería uno de los mayores agravios que podría infringirse a una nación o a esa clase.

§ 212

En esta identidad del *ser-en-sí (Ansichsein)* y del *ser-puesto* sólo es vinculante como *derecho* lo que es *ley.* Dado que el ser puesto constituye el lado de la existencia concreta, en el que también pueden entrar lo contingente de la propia voluntad y de otra particularidad, lo que es ley puede incluso ser distinto en su contenido de lo que es derecho en sí *(an sich).*

En el derecho positivo, por lo tanto, lo que es *conforme a la ley* constituye la fuente

del conocimiento de lo que es *derecho*, o propiamente lo que es *de derecho*; la ciencia positiva del derecho es en esa medida una ciencia histórica, que tiene a la autoridad como principio suyo. Por lo demás, lo que pueda suceder aún es asunto del entendimiento y concierne al ordenamiento externo, a la recopilación, la consecuencia, la aplicación ulterior, y cosas similares. Si el entendimiento se introduce en la naturaleza de la cosa misma, las teorías, p. ej., la del derecho criminal, muestran lo que él adereza con su razonamiento a base de principios. Mientras la ciencia positiva, por una parte, tiene no sólo el derecho, sino también el deber necesario de deducir a partir de sus datos positivos tanto los progresos históricos como las aplicaciones y subdivisiones de las determinaciones jurídicas dadas en todos sus detalles, y sacar sus consecuencias, por otra parte, al menos no debe sorprenderse absolutamente, aunque también considere esto como una *pregunta extraña* para su ocupación, si se le pregunta ahora, después de todas esas pruebas, si una determinación jurídica es *racional* (*vid.* sobre el *comprender* § 3 nota).

§ 213

El derecho, en tanto que llega a la existencia concreta ante todo en la forma del ser-puesto, entra también según el *contenido*, como *aplicación* con respecto a la *materia* de las relaciones y modos de propiedad y de los contratos que se singularizan y se desarrollan hasta el infinito en la sociedad civil, y además con respecto a la materia de las relaciones éticas que se basan en el sentimiento, el amor y la confianza, aunque con éstas sólo en la medida en que contienen el aspecto del derecho abstracto (§ 159). El aspecto moral y los preceptos morales, en cuanto que son los que afectan a la voluntad en su subjetividad y particularidad más propia, no pueden ser objeto de la legislación positiva. Otra materia la proporcionan los derechos y deberes que emanan de la propia administración de justicia, del Estado, etc.

§ 214

Pero además de la aplicación a lo *particular*, el ser-puesto del derecho contiene en sí la *aplicabilidad* al *caso individual*. Con esto entra en la esfera de lo no determinado por el concepto, de lo *cuantitativo* (de lo cuantitativo para sí o en cuanto determinación del valor en el cambio de algo cualitativo por otro elemento cualitativo). La determinidad del concepto da sólo un límite general, dentro del cual tienen lugar todavía algunas oscilaciones. Éstas, sin embargo, tienen que ser interrumpidas con motivo de la realización, con lo cual interviene en el interior de aquel límite una decisión contingente y arbitraria.

En este *afinamiento* de lo universal, no sólo hacia lo particular, sino también hacia la

singularización, es decir, hacia la *aplicación inmediata*, es donde se encuentra de modo especial lo *puramente positivo* de las leyes. No cabe determinar *racionalmente* ni decidir, mediante la aplicación de una determinidad proveniente del concepto, si para un delito lo justo es una pena corporal de cuarenta azotes o de cuarenta menos uno, ni si lo es una pena pecuniaria de 5 táleros o de 4 táleros y 23 centavos o más, o una pena de prisión de un año o de 364 días, o de un año y 1, 2 o 3 días. Y con todo, un golpe, un tálero o un centavo de más, una semana, un día de prisión de más o de menos, son ya una injusticia. La razón misma es la que reconoce que la contingencia, la contradicción y la apariencia tienen su esfera y su derecho, *aunque limitados*, y no se preocupa por igualar tales contradicciones y convertirlas en algo igual y justo; aquí únicamente está presente el interés de la *realización efectiva*, el interés de que en general se determine y se decida, sea del modo que sea (dentro de un límite). Esta decisión pertenece a la certeza formal de sí, a la subjetividad abstracta, la cual puede atenerse exclusivamente a lo que ella, *dentro de aquel límite*, suprima y establezca, tan sólo para que sea establecido, o también atenerse a razones de determinación, tales como es un número *redondo* o a que el número sea 40 menos uno. No afecta para nada al caso el hecho de que la ley quizá no fije esta última determinación que la realidad efectiva exige, sino que deje que la decida el juez y limite a éste solamente con un mínimo y un máximo, pues este mínimo y este máximo son cada uno por sí mismo un número redondo y ello no impide que una determinación finita, puramente positiva, pueda ser concebida finalmente por el juez, sino que esto le llega a él mismo como algo necesario.

b) La existencia concreta de la ley

§ 215

La obligatoriedad con respecto a la ley, bajo los aspectos del derecho de la autoconciencia (§ 132 y nota) incluye la necesidad de que las leyes sean dadas a *conocer universalmente*.

Es una y la misma injusticia colgar las leyes tan alto que ningún ciudadano las pueda leer —como hizo *Dionisio el Tirano*—, o si no, sepultarlas en el prolijo aparato de libros eruditos, recopilaciones de decisiones de juicios y opiniones divergentes, de costumbres, etc., y además ponerlas en una lengua extranjera[141] de modo que el conocimiento del derecho vigente sólo sea accesible a aquellos que están especializados en ello. Los gobernantes que han dado a sus pueblos aunque no sea más que una recopilación informe, como Justiniano, y más aún, un *derecho nacional (Landrecht)*, como código ordinario y determinado, no sólo se han convertido en los mayores benefactores de los mismos y han sido alabados por ello con agradecimiento, sino que han ejercido así un gran *acto de justicia.*

§ 216

Para el código público se han de exigir, por una parte, determinaciones universales *simples*; por otra, la naturaleza del *material finito* conduce a una progresiva determinación sin fin. El ámbito de las leyes debe ser, por un lado, un todo cerrado y *definido*, mientras que, por otro lado, es la necesidad continua de nuevas determinaciones legales. Pero dado que esta antinomia ocurre en la *especialización* de los principios universales, que permanecen firmemente establecidos, por eso queda incólume el derecho en un código completo, así como el derecho a que esos principios simples y universales para sí sean comprensibles y exponibles, separados de su especificación.

Una fuente principal de la complicación de la legislación es precisamente cuando con el tiempo lo racional, lo jurídico en sí y para sí penetra en las instituciones originales que contienen una injusticia y son por lo tanto meramente históricas, como se ha señalado antes (§ 180 nota) con respecto al derecho romano, al antiguo derecho feudal, etc. Pero es esencial entender que la naturaleza del material finito mismo lleva consigo el que también en ella la aplicación de las determinaciones racionales en sí y para sí, de las determinaciones universales en sí, conduce al progreso al infinito. Exigir de un código la perfección, que deba estar absolutamente acabado y no sea susceptible de ninguna determinación ulterior —exigencia que es especialmente una enfermedad *alemana*— y que, en razón de que no pueda ser tan completo, no se le deje llegar a algo que se llama incompleto, esto es, a la realidad efectiva, son exigencias que se basan ambas en el desconocimiento de la naturaleza de los objetos finitos, como es el derecho privado, en cuanto que en ellos la llamada perfección es la *perpetuación* de la *aproximación*, y en el desconocimiento de la diferencia entre lo universal-de-la-razón y lo universaldel-entendimiento y de su *aplicación* a la materia de la finitud y de la singularidad, materia que va a lo infinito. *Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux*:[142] es la expresión del entendimiento humano verdaderamente sano frente al fatuo entendimiento raciocinante y reflexionante.

§ 217

Así como en la sociedad civil el derecho *en sí (an sich)* se convierte en ley, así también la precedente existencia concreta *inmediata* y *abstracta* de mi derecho individual adquiere el significado del serreconocido como de una *existencia concreta* en la voluntad y en el saber universal existentes. Las adquisiciones y las acciones sobre la propiedad tienen que ser, por tanto, emprendidas y dotadas con la *forma* que les da esa existencia. La propiedad se basa entonces en el *contrato* y en las *formalidades* que la hacen susceptible de demostración y jurídicamente válida.

Los modos y títulos de adquisición originarios, es decir, inmediatos (§ 54 y sigs.)

desaparecen propiamente de la sociedad civil y se presentan sólo como contingencias singulares o momentos limitados. En parte, es el sentimiento que queda en lo subjetivo, en parte es la reflexión que se atiene a lo abstracto de sus esencialidades lo que rechaza las formalidades, que el entendimiento muerto por su parte puede mantener de nuevo contra la cosa y multiplicar hasta el infinito. Por lo demás, radica en la marcha de la formación el conseguir pasar desde la forma sensible e inmediata de un contenido, con largo y penoso trabajo, a la forma de su pensamiento y por tanto a una expresión simple que le sea adecuada; de manera que, en la situación de una formación jurídica tan sólo incipiente las solemnidades y formalidades son de mayor alcance y valen como la cosa misma más que como símbolo. De ahí que también en el derecho romano se han conservado una cantidad de determinaciones y particularmente de expresiones provenientes de las solemnidades, en lugar de haber sido sustituidas por las determinaciones del pensamiento y por su expresión adecuada.

§ 218

Puesto que propiedad y personalidad tienen en la sociedad civil reconocimiento y validez legales, el *delito* ya no es tan sólo una lesión de algo *subjetivamente-infinito* sino de la cosa *universal* que tiene en sí una existencia sólida y fuerte. Entonces interviene el punto de vista de la *peligrosidad* de la acción para la sociedad, con lo cual por un lado se agrava la magnitud del delito, mientras que por otro lado el poder de la sociedad, que se hace más seguro de sí mismo, rebaja la *importancia* externa de la lesión y consiguientemente da lugar a una mayor suavidad en el castigo de la misma.

El hecho de que en *un* miembro de la sociedad *todos* son lesionados altera la naturaleza del delito, no según su concepto sino bajo el aspecto de la *existencia* externa, de la lesión, la cual ahora afecta a la representación y a la conciencia de la sociedad civil, y no sólo a la existencia concreta de quien ha sido inmediatamente lesionado. En los tiempos heroicos (véanse las tragedias de los antiguos) los ciudadanos no se consideraban ofendidos por los delitos que cometían entre sí los miembros de las casas reales. Porque el delito, *en sí (an sich)* una lesión infinita, en cuanto [posee] una *existencia concreta* tiene que ser medido según diferencias cualitativas y cuantitativas (§ 96), existencia que ahora es determinada esencialmente como *representación* y *conciencia de la validez de las leyes*, de modo que la *peligrosidad para la sociedad civil* es una determinación de su magnitud o también *una* de sus determinaciones cualitativas. Ahora, esta cualidad o magnitud varía sin embargo según la *situación* de la sociedad civil y en ella reside la legitimidad para castigar con la muerte tanto el hurto de algunos centavos o de un nabo, como un hurto que ascienda a cien veces o más los mismos valores con un castigo más benigno. El punto de vista de la peligrosidad para la sociedad civil, aunque parece agravar los delitos, es por el contrario lo que principalmente ha mitigado su castigo.

Un código penal pertenece por eso especialmente a su época y a la situación que en ella ocupa la sociedad civil.

c) El tribunal

§ 219

El derecho, que ha llegado a la existencia concreta en la forma de ley, es para sí, se opone de un modo autónomo al *querer* y al *opinar particular* sobre el derecho y tiene que hacerse valer como un *universal.* Este *conocimiento* y esta *realización* del derecho en los casos particulares, sin la sensación subjetiva del interés *particular*, concierne a un poder público, al *tribunal.*

El origen histórico del juez y de los tribunales pudiera haber tenido la forma de la relación patriarcal, de la fuerza o de la elección voluntaria: para el concepto de la cosa esto es indiferente. Considerar la introducción de la jurisdicción por parte de los príncipes y gobiernos como mero asunto de una *complacencia discrecional* o de una gracia, como hace *Von Haller* (en su *Restauración de la ciencia del Estado*),[143] corresponde a la falta de pensamiento que no sospecha nada de que respecto a la ley y al Estado lo que se trata de saber es si sus instituciones en general, en cuanto racionales, son necesarias en sí y para sí, y la forma en que han surgido y se han introducido no es de lo que se trata en la consideración de su fundamento racional. El extremo opuesto a esta consideración es la rudeza de considerar la administración de justicia, como en los tiempos del derecho faústico *[Faustrecht]*, como violencia improcedente, opresión de la libertad y despotismo. La administración de justicia se ha de considerar tanto un deber como un derecho del poder público, derecho que en modo alguno se basa en la preferencia de los individuos de encomendárselo o no a un poder.

§ 220

El derecho contra el delito en la forma de la *venganza* (§ 102) es sólo derecho *en sí (an sich)*, no justificado en la forma de lo jurídico, es decir, en su existencia. En lugar de la parte lesionada interviene lo *universal* lesionado, que tiene su realidad efectiva propia en el tribunal, y asume la persecución y el castigo del delito, castigo que así deja de ser la represalia tan sólo *subjetiva* y contingente mediante la venganza y se transforma en la verdadera reconciliación del derecho consigo mismo, en la *pena* en la consideración objetiva, como reconciliación de la *ley* que se restituye a sí misma mediante la superación del delito y que así *se hace realmente efectiva* en cuanto *ley válida* y en la consideración subjetiva del trasgresor, como reconciliación de *su ley sabida por él y válida* para él y

para su protección, en cuya ejecución él encuentra, con la satisfacción de la justicia, solamente la acción de *algo suyo.*

§ 221

El miembro de la sociedad civil tiene el *derecho* de *acudir al tribunal*, así como el *deber de comparecer ante el tribunal* y de reivindicar su derecho en litigio sólo ante él.

§ 222

Ante los tribunales, el derecho recibe la determinación de tener que ser *demostrable.* El *procedimiento jurídico* pone a las partes en la condición de hacer valer sus medios de prueba y sus fundamentos de derecho y al juez en la de tomar conocimiento de la causa. Estos *pasos son derechos ellos mismos*; por ello su procedimiento tiene que estar determinado legalmente, y constituyen también una parte esencial de la ciencia teórica del derecho.

§ 223

Debido a la fragmentación de estas acciones en acciones cada vez más singularizadas, y en los derechos de las mismas, fragmentación que en sí no contiene ningún límite, el procedimiento jurídico, ya un medio *en sí (an sich)*, se enfrenta a su fin como algo exterior. Puesto que las partes tienen el derecho de recorrer tan amplio formalismo, que es derecho *suyo*, y puesto que el formalismo puede convertirse igualmente en un mal y hasta en instrumento de la injusticia, corresponde al tribunal —con el fin de proteger contra el procedimiento jurídico y su abuso a las partes y al propio derecho, en cuanto es la cosa sustancial de que se trata— convertir en deber el someterse a un tribunal sencillo (de arbitraje, de paz) y el intento de llegar a un acuerdo antes de recurrir a aquél.

La *equidad* entraña una ruptura del derecho formal por consideraciones morales o de otra índole y se refiere ante todo al *contenido* de la querella jurídica. Un *tribunal de equidad*, sin embargo, tendrá el significado de decidir sobre el caso individual, sin atenerse a las formalidades del procedimiento jurídico y en particular a los medios de prueba objetivos, tal como pueden estar concebidos legalmente, y asimismo el de resolver conforme al interés propio del caso particular como *tal*, y no según el interés de una disposición legal de convertirlo en interés general.

§ 224

Así como la notificación pública de las leyes cae dentro de los derechos de la conciencia

subjetiva (§ 215), así también lo es la posibilidad de conocer la *realización efectiva* de la ley en el caso particular, esto es, en el curso de las actuaciones externas, de los fundamentos jurídicos, etc., ya que este curso es en sí *(an sich)* una historia universalmente válida y el caso, en cuanto a su contenido particular, ciertamente afecta tan sólo al interés de las partes, pero en cuanto al contenido general concierne al derecho que reside en él y cuya decisión afecta al interés de todos, es decir, *la publicidad de la administración de justicia.*

Las deliberaciones de los miembros del tribunal entre sí sobre el juicio que se va a emitir son expresiones de las opiniones y puntos de vista aún *particulares* y por lo tanto nada público según su naturaleza.

§ 225

En la tarea de la jurisdicción, en cuanto aplicación de la ley al caso *individual*, se distinguen los *dos aspectos: en primer lugar* el conocimiento de la índole del caso según su *singularidad inmediata*, si existe un contrato, etc., si se cometió una acción lesiva y quién es el autor de ella y, en el derecho *penal*, la reflexión como determinación de la acción según su carácter delictivo *sustancial* (§ 119 nota); *en segundo lugar*, la subsunción del caso bajo la *ley* del restablecimiento del derecho, en la cual está contemplada la pena en el derecho penal. Las decisiones sobre estos dos aspectos distintos son funciones diferentes.

En la organización judiciaria romana, la diferenciación de estas funciones se manifestaba en el hecho de que el pretor daba su decisión, *en el caso de que* el asunto se presentara de tal o cual manera, y encargaba la investigación de la situación a un determinado *judex*.[144] La caracterización de una acción por su específica cualidad delictiva (si es, p. ej., un asesinato o un homicidio) queda reservada en el procedimiento jurídico inglés a la apreciación o al arbitrio del acusador, y el tribunal no puede formular otra determinación si encuentra que aquélla es inexacta.

§ 226

Especialmente la dirección de todo el curso de la investigación y luego de las acciones jurídicas de las partes, que en cuanto tales también son derechos (§ 222), así como también el segundo aspecto del juicio (*vid.* § anterior), es una ocupación propia del magistrado de justicia, para quien, en cuanto órgano de la ley tiene que haber sido preparado el caso con vistas a la posibilidad de la subsunción, es decir, tiene que haber sido elevado de su constitución fenoménica empírica a un hecho reconocido y a una calificación universal.

§ 227

El primer aspecto, el *conocimiento* del caso en su individualidad *inmediata* y en su calificación, no contiene por sí ninguna jurisprudencia. Es un conocimiento que atañe a *todo ser humano culto.* En la medida en que es esencial para la calificación de la acción el momento subjetivo de la apreciación y de la intención del agente (*vid.* Parte II) y la prueba de todos modos no se refiere a objetos de la razón o a objetos del entendimiento abstracto, sino sólo a individualidades, a circunstancias y objetos de la intuición sensible y de la certeza subjetiva —y por lo tanto no encierra en sí ninguna determinación absolutamente objetiva— la última instancia en la decisión es la *convicción subjetiva* y la conciencia moral *(animi sententia)*, así como con respecto a la prueba, que se basa en declaraciones y aseveraciones de otros, el *juramento* es ciertamente la garantía subjetiva, aunque última.

Para el objeto que está en discusión, lo principal es tener en claro la naturaleza del *acto de probar* del que aquí se trata, y distinguirla de otros tipos de conocimiento y de demostración. Probar una determinación racional, como es el concepto del derecho mismo, es decir, conocer su necesidad, requiere un método distinto de la demostración de un teorema geométrico. Además, en este último la figura está determinada por el entendimiento y ya ha sido construida de manera abstracta conforme a una ley; pero en un contenido empírico, como es un *hecho*, la materia del conocimiento es la intuición sensible dada y la certeza sensible subjetiva, así como la expresión y la afirmación sobre ellas, en las cuales entran en acción las conclusiones y combinaciones a partir de tales expresiones, testimonios, circunstancias, y cosas similares. La verdad objetiva que surge de este material y del método correspondiente —que en la tentativa de determinarla objetivamente conduce a *pruebas a medias* y, en una consecuencia ulterior más verdadera, que encierra al mismo tiempo una inconsecuencia formal, *apenas extraordinarias*— tiene un sentido totalmente distinto de la verdad de una determinación racional o de una proposición cuya materia ya ha sido determinada de manera abstracta por el entendimiento. Demostrar que conocer esta verdad empírica de un suceso concierne a la determinación propiamente jurídica de un tribunal, y que en esa determinación reside una cualidad peculiar para este propósito, y con ello una necesidad y un derecho *en sí (an sich)* excluyente, constituiría un punto principal en la cuestión de hasta dónde se ha de atribuir a los tribunales jurídicos formales el juicio tanto sobre el hecho como sobre la cuestión de derecho.

§ 228

El derecho de la autoconciencia de las partes está asegurado en la sentencia del juez bajo el aspecto de que la sentencia es la *subsunción* del caso calificado bajo la *ley*: con respecto a la *ley*, porque la ley es conocida y así es también la ley de las partes y, con

respecto a la *subsunción*, porque el procedimiento es público. Pero, en cuanto a la decisión sobre el *contenido particular*, subjetivo y externo del asunto, cuyo conocimiento entra en el primero de los aspectos mencionados en el § 225, ese derecho encuentra su satisfacción en la *confianza* hacia la subjetividad de los que deciden. Esta confianza se funda especialmente en la igualdad de las partes con aquéllos, según su particularidad, la posición social, etc.

El derecho de la autoconciencia, el momento de la *libertad subjetiva*, puede ser considerado como el punto de vista sustancial en la cuestión relativa a la necesidad de la administración pública de la justicia y de los llamados *juicios por jurados*. A ese punto de vista se reduce lo esencial de lo que en el sentido de la *utilidad* se puede aducir sobre estas instituciones. Se puede discutir aquí y allá sobre otros aspectos y fundamentos de estas o aquellas ventajas o desventajas; como todos los fundamentos del raciocinio *(Räsonnement)* son secundarios y no decisivos, o bien son tomados de otras esferas, quizá más elevadas. No se trata de que la justicia en sí *(an sich) pueda* ser bien administrada por tribunales puramente judiciales, quizá mejor que por otras instituciones; porque aunque esta posibilidad llegara a alcanzar verosimilitud, e incluso necesidad, del otro lado está siempre el *derecho de la autoconciencia* que mantiene en esto sus pretensiones y no las encuentra satisfechas. Si el conocimiento del derecho por la naturaleza de lo que constituyen las leyes en su ámbito, además de por el procedimiento de las actuaciones judiciales y por la posibilidad de ejercitar una demanda, es *propiedad* de una clase que se hace excluyente, incluso mediante una terminología que es una lengua extranjera para aquellos de cuyo derecho se trata, los miembros de la sociedad civil, que para su subsistencia cuentan sólo con *su actividad, su propio saber y querer*, son mantenidos *ajenos* no sólo respecto a lo más personal y más propio, sino también respecto a lo que en ello hay de sustancial y racional, el *derecho*, y así son puestos bajo *tutela* e incluso en una especie de servidumbre respecto a aquella *clase.* Aunque tengan efectivamente el derecho de estar corporalmente presentes en el juicio con sus propios *pies (in judicio stare)* esto es poca cosa si no pueden estar presentes *espiritualmente*, con su propio *saber*, y el derecho que obtienen sigue siendo para ellos un *destino* externo.

§ 229

En la administración de justicia, la sociedad civil, en la que la Idea se ha perdido en la particularidad y está desintegrada en la separación de lo interior y lo exterior, retorna a su *concepto*, a la unidad de lo universal que es en sí *(an sich)* con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso individual y aquél en el significado del *derecho abstracto*. La realización efectiva de esta unidad en la extensión de todo el ámbito de la particularidad, ante todo como realización de unificación relativa, constituye la determinación de la *policía* y en totalidad limitada, pero concreta, la *corporación.*

§ 230

En el *sistema de las necesidades* la subsistencia y el bienestar de cada individuo son como una *posibilidad*, cuya realidad efectiva está condicionada tanto por su arbitrio y particularidad natural como por el sistema objetivo de las necesidades; por medio de la administración de justicia se elimina la *agresión* a la propiedad y a la personalidad. Pero el derecho *efectivo en la particularidad* entraña tanto que sean *superadas* las *contingencias* frente a uno y otro fin y que se consiga la *seguridad* ininterrumpida de la *persona* y de la *propiedad* y también que la *garantía* de la subsistencia y del bienestar del individuo, esto es, el *bienestar particular*, sea *tratado* y *realizado efectivamente* como *derecho.*

a) La policía

§ 231

El poder asegurador de lo universal permanece ante todo, en la medida en que la voluntad particular es todavía el principio para uno u otro fin, en parte limitado al círculo de las *contingencias* y en parte a un *orden externo*.

§ 232

Además del delito, que el poder general debe impedir o llevar a un tratamiento judicial —además de la contingencia como arbitrio de lo malo— el arbitrio lícito para sí de las acciones conformes a derecho y del uso privado de la propiedad tiene también relaciones externas con otros individuos, así como con otras instituciones públicas de finalidad común. Por este aspecto general, las acciones privadas se convierten en una contingencia que escapa de mi poder y puede ocasionar u ocasiona daño e injusticia a otros.

§ 233

Se trata en verdad *sólo* de una *posibilidad* de perjudicar, pero el hecho de que la cosa no perjudique nada no es asimismo más que una contingencia; éste es el lado de lo *ilícito*, que se encuentra en tales acciones, así como el fundamento último de la legitimidad de la pena policial.

§ 234

Las relaciones de la existencia concreta externa caen en la infinitud del entendimiento; no existe pues ningún límite *en sí (an sich)* entre lo que es perjudicial y lo que no lo es, y respecto al delito, entre lo que sea o no sea sospechoso, entre lo que se ha de prohibir o vigilar, o lo que se deba dejar libre de prohibición, de vigilancia y sospecha, de investigación y de justificación. Son las costumbres, el espíritu de la restante constitución, la situación de cada caso, el peligro del instante, etc., lo que proporciona las determinaciones más precisas.

§ 235

En la multiplicación y en el entrecruzamiento indeterminados de las necesidades cotidianas, con respecto a la *provisión* y al *intercambio de los medios* para su satisfacción, en cuya posibilidad sin trabas todos confían, así como respecto a las búsquedas y transacciones que se han de abreviar lo más posible, se producen aspectos que son de un interés común y que al mismo tiempo son para *todos* la tarea de *uno*, así como medios e instituciones que pueden ser para uso común. Estas *tareas generales* y esas organizaciones de *utilidad común* exigen la vigilancia y la previsión del poder público.

§ 236

Los distintos intereses de productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí y, si bien la relación correcta se produce por sí misma *en total*, la equiparación también requiere una regulación establecida con conciencia que esté por encima de ambos. El derecho a esta regulación para el individuo (por ejemplo, la tasación de los artículos de las necesidades vitales más comunes) consiste en que, mediante la exposición pública, mercancías que son de uso completamente general y cotidiano, sean ofrecidas no tanto a un individuo como tal, sino a él en cuanto universal, al público, cuyo derecho a no ser engañado, lo mismo que el examen de las mercancías, en cuanto tarea común, puede ser representado y procurado por un poder público. Pero sobre todo, lo que hace necesario una prevención y dirección general es la dependencia de grandes ramas de la industria respecto de circunstancias exteriores y combinaciones remotas, que los individuos asignados y vinculados a esas esferas no pueden abarcar en su conexión.

Frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad civil, el otro extremo es la previsión, así como la determinación del trabajo de todos por parte de la administración pública, más o menos como el antiguo trabajo de las pirámides y de las demás obras enormes egipcias y asiáticas, que se llevaron a cabo para fines públicos, sin la mediación del trabajo del individuo por su arbitrio e intereses

particulares. Este interés invoca aquella libertad frente a la regulación superior, pero cuanto más ciegamente [está] hundido en el fin egoísta, tanto más la necesita para ser reconducido a lo universal y para mitigar y acortar las convulsiones peligrosas y la duración del período en el cual se deben allanar las colisiones por la vía de una necesidad inconsciente.

§ 237

Si ahora la posibilidad de la participación en el patrimonio universal existe para los individuos y está asegurada por el poder público —aunque esa seguridad tiene que seguir siendo incompleta—, tal posibilidad permanece todavía sometida, en el aspecto subjetivo, a las contingencias y tanto más cuanto que presupone condiciones de habilidad, de salud, de capital, etc.

§ 238

En primer lugar, es la familia el todo sustancial al que compete la previsión de este aspecto particular del individuo, tanto respecto a los medios y aptitudes para poder adquirir [algo] del patrimonio general, como también [con respecto a] su subsistencia y a su mantenimiento en caso de incapacidad sobrevenida. La sociedad civil, sin embargo, arranca al individuo de ese vínculo, aleja a sus miembros unos de otros y los reconoce como personas autónomas; sustituye además la naturaleza inorgánica exterior y el suelo paterno, en el cual el individuo tenía su subsistencia, por la suya propia y somete la consistencia de la familia entera a su dependencia, a la contingencia. Así, se ha convertido el individuo en *hijo de la sociedad civil*, la cual tiene tantas pretensiones sobre él como derechos tiene él ante ella.

§ 239

En este carácter de *familia universal*, la sociedad civil tiene, frente al *arbitrio* y a la contingencia de *los padres*, el deber y el derecho de ejercer control e influencia sobre la *educación*, en la medida en que ésta se refiere a la capacidad para llegar a ser miembro de la sociedad, especialmente si la educación se ha de cumplir no por los padres mismos, sino por otros; igualmente, en la medida en que pueden ser fundadas instituciones comunes para ello, tiene el deber y el derecho de proporcionarlas.

§ 240

Del mismo modo, la sociedad civil tiene, sobre aquellos que con su derroche destruyen la

seguridad de su subsistencia y la de su familia, el deber y el derecho de tomarlos bajo tutela y de llevar a cabo en su lugar el fin de la sociedad y el de ellos.

§ 241

Pero, no menos que el capricho, circunstancias casuales físicas y que se encuentran en las relaciones externas (§ 200) pueden reducir a los individuos a la *pobreza*, a una situación en la que les deja las necesidades de la sociedad civil y que —puesto que al mismo tiempo les [ha] quitado los medios naturales de adquisición (§ 217) y suprime el lazo más amplio de la familia como clan (§ 181)— en cambio les hace perder más o menos todas las ventajas de la sociedad, la capacidad para adquirir habilidades y formación en general, así como la protección jurídica, los cuidados sanitarios e incluso frecuentemente el consuelo de la religión, etc. El poder universal asume con los *pobres* el lugar de la familia, tanto respecto de su carencia inmediata como respecto a la actitud de aversión al trabajo, la malignidad y los demás vicios que surgen de tal situación y del sentimiento de su falta de derechos.

§ 242

Lo subjetivo de la pobreza, y en general de la penuria de cualquier tipo a que está expuesto todo individuo ya en su ámbito natural, requiere también una *ayuda subjetiva* tanto respecto a las circunstancias *particulares* como respecto al *ánimo [Gemüt]* y al *amor*. Éste es el lugar en que, junto a toda institución universal, la *moralidad* tiene bastante que hacer. Pero puesto que esta ayuda, por sí y en sus efectos, depende de la contingencia, el esfuerzo de la sociedad se dirige a desentrañar en la miseria y su remedio lo universal, para institucionalizarlo y a hacer superflua aquella ayuda.

Lo contingente de la limosna, de las fundaciones, así como de encender lámparas ante las imágenes de los santos y cosas semejantes, se completa con establecimientos benéficos, hospitales, alumbrado público, etc. A la caridad le queda aún bastante que hacer para sí y es un punto de vista falso el que ella quiera reservar el remedio de la penuria únicamente a la *particularidad* del ánimo y a la *contingencia* de su disposición y conocimiento, así como el sentirse herida y debilitada por ordenanzas y preceptos universales *obligatorios.* La situación pública, por el contrario, se ha de considerar tanto más perfecta cuanto menos le quede por hacer al individuo para sí según su opinión particular, en comparación con lo que está instituido de una manera universal.

§ 243

Cuando la sociedad civil se encuentra en actividad sin impedimentos, está ocupada en desarrollar dentro de sí misma *una población* e *industria pujantes*. Con la *universalización* de la conexión de los hombres a causa de sus necesidades y de los modos de preparar y allegar los medios para ellas, se acrecienta, por una parte, la *acumulación de las riquezas* —pues de esta doble universalidad se obtiene la máxima ganancia— así como, por otra parte, se acrecienta la *individualización* y *limitación* del trabajo particular y con ello la *dependencia* y *necesidad (Not)* de la clase ligada a ese trabajo, con lo cual se asocia la incapacidad de sentir y gozar de las demás capacidades y especialmente de las ventajas espirituales de la sociedad civil.

§ 244

El descenso de una gran masa por debajo de la medida de un cierto nivel de subsistencia —que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad— y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo equitativo y del honor de subsistir por medio de su propia actividad y trabajo, ocasiona el surgimiento de la *plebe*, lo cual vuelve a traer consigo al mismo tiempo la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desorbitadas.

§ 245

Si a la clase más rica se impusiera la carga directa o, si existieran en otra propiedad pública (hospitales ricos, fundaciones, conventos), los medios directos para mantener en un nivel de vida conveniente a la masa que cae en la pobreza, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin ser mediada por el trabajo, lo cual estaría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento [que tienen] sus individuos de su autonomía y de su honor; o si estuviera mediada por el trabajo (o con ocasión de éste) se multiplicaría la cantidad de los productos, en cuyo exceso así como en la falta de consumidores suficientes, a su vez productores, consiste precisamente el mal, el cual sencillamente aumenta de las dos maneras. Aquí se pone de manifiesto que en medio del *exceso de riquezas* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, que en su propio patrimonio no posee lo suficiente para controlar el exceso de pobreza y el surgimiento de la plebe.

> Estos fenómenos se pueden estudiar ampliamente en el ejemplo de *Inglaterra*, así como se pueden estudiar más de cerca las consecuencias que han tenido los impuestos para pobres, las innumerables fundaciones e igualmente la ilimitada beneficencia privada, y ante todo la supresión de corporaciones. Como medio más directo se ha ensayado allí (principalmente en Escocia) —tanto contra la pobreza como en particular contra el abandono del pudor y del honor, bases subjetivas de la sociedad, y contra la pereza, el derroche, etc., de lo cual surge la plebe—,

abandonar a los pobres a su destino y entregarles a la mendicidad pública.

§ 246

Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es empujada más allá de sí misma, ante todo *esta determinada* sociedad, para buscar fuera de ella consumidores así como los medios necesarios de subsistencia, en otros pueblos, que están atrasados con respecto a los medios que ella tiene en exceso o en general respecto de la industria y demás.

§ 247

Así como para el principio de la vida familiar la condición es la tierra, más exactamente el *terreno* y el *suelo*, así también para la industria el elemento que le da vida hacia fuera es el *mar*. En la búsqueda de ganancia, por el hecho de que la expone al peligro, ella se eleva al mismo tiempo por encima de aquélla y transforma su arraigo en el terruño y en el círculo limitado de la vida civil, de sus goces y anhelos, por el elemento de la fluidez, del peligro y del naufragio. Así, gracias a este medio máximo de unión, conecta además a tierras lejanas en la relación de comercio, en una vinculación jurídica que introduce el contrato, en cuyo tráfico comercial se encuentra al mismo tiempo el medio más grande de formación y el comercio encuentra su significado histórico-universal.

Que los ríos *no* son *ningún límite natural*, como se ha querido hacer valer en los tiempos recientes, sino que al igual que los mares, más bien unen a los seres humanos, que sea un pensamiento erróneo cuando Horacio dice (*Carmina*, 1, 3)

> […] deus *abscidit*
> *Prudens Oceano dissociabili*
> *Terras*, […][145]

lo muestran no sólo las cuencas de los ríos, que fueron habitadas por una raza o por un pueblo, sino también por ejemplo, las relaciones de Grecia, Jonia y la Magna Grecia; de Bretaña y Britania; de Dinamarca y Noruega, Suecia, Finlandia, Livonia, etc.; especialmente en contraposición con la minúscula relación de los habitantes de las costas con los de tierra adentro. Pero para apreciar qué medio de formación se encuentra en la conexión con el mar, se compara la relación con el mar de las naciones en las que ha prosperado la industria con aquellas que [han] vedado la navegación y que, como los egipcios y los hindúes, se han enmohecido en sí y se han hundido en las supersticiones más temibles y vergonzosas; y también cómo todas las naciones grandes que se esfuerzan en sí se vierten hacia el mar.

§ 248

Esta conexión amplificada ofrece también el medio de la *colonización*, a la cual —de forma esporádica o sistemática— es empujada la sociedad civil avanzada y mediante ella, por un lado, proporciona a una parte de su población el retorno al principio familiar en otra tierra y, por otro lado, se proporciona a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su aplicación al trabajo.

§ 249

La prevención policial realiza y conserva, ante todo, lo universal, que está contenido en la particularidad de la sociedad civil, como un *orden externo* e *institución* para la defensa y seguridad del conjunto de fines e intereses particulares, que son los que tienen su consistencia en este universal; así como, en cuanto dirección suprema, asume la prevención de los intereses (§ 246) que rebasan a esta sociedad. Puesto que, según la Idea, la particularidad misma convierte a este universal que está en sus intereses inmanentes en fin y objeto de su voluntad y de su actividad, *retorna* así lo *ético* como algo inmanente en la sociedad civil; esto constituye la función de la *corporación.*

b) La corporación

§ 250

El *estamento agrario* tiene en él mismo e inmediatamente en la sustancialidad de su vida familiar y natural, su universal concreto, en el cual vive; el *estamento universal* tiene en su determinación a lo universal para sí, como finalidad de su actividad y como su suelo. El término medio entre ambos, el estamento de la industria, está esencialmente dirigido a lo *particular* y por consiguiente a él le es eminentemente peculiar la corporación.

§ 251

La esencia del trabajo de la sociedad civil se divide en diversas ramas, según la naturaleza de su particularidad. Puesto que tal igualdad en sí *(an sich)* de la particularidad llega a la existencia en el *gremio* como cosa *común*, el fin *egoísta* dirigido a lo particular suyo, se concibe y *actúa* al mismo tiempo como universal, y el miembro de la sociedad civil es, según su *habilidad particular*, miembro de la corporación, cuyo fin universal es por ello totalmente *concreto* y no tiene ningún otro ámbito más que el que reside en la industria, en el propio negocio e interés.

§ 252

Según esta determinación, la corporación tiene, bajo la vigilancia del poder público, el derecho de ocuparse de sus propios intereses, contenidos dentro de ella, de admitir miembros según la propiedad objetiva de su habilidad y *rectitud*, en un número que se determina por la conexión general, y de proteger a sus afiliados frente a las contingencias particulares, así como de la formación de su capacidad para llegar a ser partícipes de ella y, en general, de intervenir a favor de ellos como una *segunda* familia, cuya situación queda más indeterminada para la sociedad civil universal, la cual está más alejada de los individuos y de sus necesidades particulares.

El hombre que tiene un oficio es distinto del jornalero, así como de aquel que está dispuesto a prestar un servicio individual y casual. Aquél, el *maestro* o el que quiere llegar a serlo, es miembro del gremio no para una ganancia individual y casual, sino en *toda* la extensión, para lo universal de su subsistencia particular. Los *privilegios* en cuanto derechos de una rama de la sociedad civil agrupada en una corporación, y los privilegios propiamente dichos, según su etimología, se distinguen unos de otros por el hecho de que los últimos son excepciones de la ley universal por una contingencia, mientras que aquéllos son sólo determinaciones hechas legalmente, que residen en la *naturaleza de la particularidad* de una rama esencial de la sociedad misma.

§ 253

En la corporación, la familia *tiene* no sólo su suelo firme, como *seguridad* de la subsistencia condicionada por la *capacidad*, es decir, un *patrimonio* estable (§ 170), sino que además ambas cosas le son *reconocidas*, de modo que el miembro de una corporación no tiene necesidad de demostrar con ulteriores *manifestaciones externas* su cualificación y su modo ordinario de subsistir y de prosperar, es decir, que él *es algo.* Así también, se reconoce que él pertenece a un todo, el cual a su vez es miembro de la sociedad universal y tiene interés y preocupación por los fines desinteresados de ese todo; así tiene *su honor en su posición estamental.*

La institución de la corporación corresponde, por su aseguramiento del patrimonio, a la introducción de la agricultura y de la propiedad privada en otra esfera (§ 203 nota). Si se han de elevar quejas contra el lujo y el afán de derroche de las clases industriales, con lo cual conecta la aparición de la plebe (§ 244), no se debe pasar por alto, entre las otras causas (p. ej., la mecanización cada vez mayor del trabajo) el fundamento *ético* que reside en lo que se dijo antes. Sin ser miembro de una corporación autorizada (y sólo en cuanto autorizado algo común es corporación), el individuo, sin *honor estamental*, está reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria; su subsistencia y su goce no son nada *estable.* Por consiguiente tratará de alcanzar *su reconocimiento* en las demostraciones externas de su éxito en su industria, demostraciones que son ilimitadas porque no cabe vivir conforme a su clase, ya que la clase no existe —dado que en la sociedad civil *existe* sólo *lo* común

que está reconocido y constituido legalmente— y por tanto no se forma ningún modo de vida más universal adecuado a él. En la corporación la ayuda que experimenta la pobreza pierde su carácter contingente, así como su carácter injustamente humillante; y la riqueza, al cumplir su deber con su propia agrupación, pierde el orgullo y la envidia que puede provocar, aquél en su poseedor y ésta en los demás; la rectitud obtiene su verdadero reconocimiento y honor.

§ 254

En la corporación hay una limitación al llamado *derecho natural* para ejercer la habilidad propia y para ganar con ella lo que hay que ganar, en la medida en que ella se destina a la racionalidad; esto es, se libera, reconoce y asegura de la propia opinión y contingencia, del peligro propio y del peligro para otros; y al mismo tiempo es elevada a actividad consciente para un fin común.

§ 255

Con la *familia*, la corporación constituye la segunda raíz *ética* del Estado, cimentada en la sociedad civil. La primera contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva en unidad *sustancial*; la segunda, en cambio, unifica de un modo interno estos momentos, que en un principio están escindidos en la sociedad civil en la particularidad *reflejada dentro de sí* de la necesidad y del goce y en la universalidad jurídica *abstracta*, de modo que en esta unificación el bienestar particular es efectivamente realizado como derecho.

La santidad del matrimonio y el honor de la corporación son los dos momentos en torno a los cuales gira la desorganización de la sociedad civil.

§ 256

El fin de la corporación, en cuanto limitado y finito, tiene su verdad —así como la separación existente en el ordenamiento externo policial y su identidad relativa— en el *fin universal* en sí y para sí y en la realidad absoluta de éste; la esfera de la sociedad civil pasa, por tanto, al *Estado*.

Ciudad y campo —siendo aquélla la sede de la industria de la vida civil, de la reflexión que se absorbe en sí y se individualiza, éste, la sede de la eticidad que descansa en la naturaleza—, los individuos que median su autoconservación en la relación con otras personas de derecho, y la familia, constituyen en general los dos momentos aún ideales a partir de los cuales *surge* el Estado como de su verdadero *fundamento*. Este desarrollo de la eticidad inmediata a través de la escisión de la

sociedad civil hacia el Estado, el cual se muestra como su verdadero fundamento, y sólo tal desarrollo, es la *prueba científica* del concepto de Estado. Porque en el proceso del concepto científico, el Estado aparece como *resultado*, y en tanto que él se muestra como *verdadero* fundamento, aquella *mediación* y aquella apariencia se *superan* en la misma medida en la *inmediatez*. En la realidad efectiva, por lo tanto, el *Estado* en general es más bien lo *primero*, sólo en el seno del cual la familia se configura en sociedad civil y es la Idea del Estado mismo la que se divide en estos dos momentos; en el desarrollo de la sociedad civil la sustancia ética adquiere su *forma infinita*, la cual contiene en sí ambos momentos: 1) la *diferenciación* infinita hasta el *ser-en-sí (Insichsein)* que es para sí de la autoconciencia, y 2) la forma de la *universalidad* que existe en la formación, la forma del *pensamiento*, por la cual el espíritu es para sí mismo objetivo y efectivamente real en *leyes* e *instituciones*, en su *voluntad pensada* como *totalidad orgánica*.

---

133 A. Smith, *Wealth of Nations (La riqueza de las naciones)*, 1776; J. B. Say, *Traité d'économie politique (Tratado de economía política)*, 1803; D. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation (Principios de economía política e impuestos)*, 1817.

134 Hegel hace notar aquí cómo las diversas necesidades humanas *(Bedürfnisses)* se imponen o establecen a veces con un carácter de necesidad *(Notwendigkeit)* que va más allá de la necesidad natural.

135 En adelante, si no se indica la palabra alemana es que se trata de este tipo de necesidad, sentida como carencia o deseada como tal.

136 El término *Stände* («estamentos») no corresponde exactamente a una clase social, tal como hoy se entiende este significado, acuñado en fecha posterior a la de este escrito. La división entre agricultura, industria y empleados del Estado proviene de tipos de vida social que no son accidentales, sino que están vinculados a la concepción de la sociedad civil. Hegel confiere al término *Stand* («estamento») tanto el significado social, que posteriormente denotará la «clase», como el significado político-representativo de las asambleas, el cual no se identifica ni con la clase social ni con la clase política, en sus significados actuales. El proceso de la sociedad civil hacia la sociedad económica comienza en una etapa posterior a la que Hegel pertenece.

137 Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (Simbólica y mitología de los pueblos antiguos, especialmente del griego)*, Leipzig, 1812. Creuzer fue colega de Hegel en Heidelberg.

138 *Cf.* Platón, *República*, 412b-417b.

139 La ley *(Gesetz)*, para tener existencia objetiva, ha de ser puesta *(gesetzt)*, es decir, instituida por una instancia determinada. A continuación Hegel explicita el significado filosófico de «poner» como actividad de la conciencia y lo aplica a este contexto.

140 G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts (Manual de historia del derecho romano)*, § 385 de la 7.ª ed. Se trata del emperador Valentiniano III (425-455). La ley (de 446) se encuentra recogida en el Código de Teodosio.

141 Se refiere a los textos jurídicos en latín.

142 «El mayor enemigo del bien es lo mejor»; giro francés de «lo mejor es enemigo de lo bueno».

143 A. von Haller, *Restauration der Staatwissenschaft oder Theorie des natürlichgeselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, Wintherthur, 1816. Hegel vuelve sobre esta obra en la nota al § 258.

[144] El *judex* no era un magistrado de profesión, aunque podía tener conocimientos jurídicos. *Cf*. Gaius, *Institutiones*, IV, 11-44.

[145] «[…] un dios prudente separa las tierras por el océano que las desune.» Cita incompleta de Horacio, *Odas*, 1, 3, vv. 21-24.

TERCERA SECCIÓN

EL ESTADO

§ 257

El Estado es la realidad efectiva de la Idea ética, el espíritu ético, como la voluntad *manifiesta*, clara para sí misma, sustancial, la cual piensa y sabe y que lleva a cumplimiento aquello que sabe y en cuanto que lo sabe. En la *costumbre ética* tiene él su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en el saber y en la actividad del mismo, su existencia mediata, así como éste, por su disposición, tiene su *libertad sustancial* en él como en su esencia, finalidad y producto de su actividad.

Los *Penates* son los dioses interiores, *subterráneos*, el *espíritu del pueblo* (Atenas), lo divino que se *sabe* y se *quiere*; la *piedad* es el sentimiento y la eticidad que se mueve en el sentimiento; la *virtud política*, [es] el querer la finalidad pensada que es en sí y para sí.

§ 258

El Estado, en cuanto realidad efectiva de la *voluntad* sustancial, realidad que él tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta e inmóvil, en la cual la libertad alcanza su derecho supremo, de modo que este fin último tiene el supremo derecho frente a los individuos, cuyo *supremo deber* es el de ser miembros del Estado.

Si el Estado llega a entremezclarse con la sociedad civil y si su destino se pone en la seguridad y en la protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces *el interés de los individuos como tales* es el fin último para el cual están unidos y de ello se sigue asimismo que el ser miembro del Estado es algo discrecional. Pero el Estado tiene una relación completamente diferente hacia el individuo; puesto que el Estado es espíritu objetivo, el individuo mismo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad en cuanto que es un miembro de él. La unión como tal es ella misma el verdadero contenido y fin, y la determinación de los individuos es la de llevar una vida universal; su ulterior satisfacción, actividad y modos de comportarse posteriores y particulares tienen este carácter sustancial y universalmente válido como su punto de partida y resultado. La racionalidad, considerada abstractamente, consiste en general en la unidad compenetrada de la universalidad y de la particularidad; y aquí concretamente, según el contenido, en la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad sustancial universal y de la libertad subjetiva, como unidad del saber y de la voluntad individuales que buscan fines particulares y por lo tanto, según la forma,

consiste en un actuar que se determina según leyes y principios *pensados, es decir, universales*. Esta Idea es el ser en sí y para sí eterno y necesario del espíritu.[146] Ahora bien, cuál sea o haya sido el origen *histórico* del Estado en general, o más bien de cada Estado particular, de sus derechos y determinaciones, si ha surgido de relaciones patriarcales, del miedo o de la confianza, de la corporación, etc., y cómo ha sido concebido y fijado en la conciencia aquello en lo que se fundan tales derechos: como algo divino, como derecho positivo o contrato, costumbre y demás, es cosa que no concierne a la Idea del Estado mismo, si bien con respecto al conocimiento científico, del que únicamente se habla aquí, en cuanto aparición fenoménica, es un asunto histórico; con respecto a la autoridad de un Estado real, en la medida en que ésta se basa en fundamentos, éstos son tomados de las formas del derecho vigente en él. La consideración filosófica tiene que ver sólo con lo interno de todo esto, con el *concepto pensado.* Por lo que respecta a la investigación de este concepto, *Rousseau* ha tenido el mérito de haber establecido como principio del Estado un principio que no sólo según su forma (como por ejemplo el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino según el contenido, *es pensamiento*, y justamente el *pensar* mismo, es decir, la *voluntad*. Sólo que al haber entendido la voluntad únicamente en la forma determinada de la voluntad *individual* (como, posteriormente, también Fichte) y al haber tomado la voluntad general no como lo racional en sí y para sí de la voluntad, sino tan sólo como lo *común* que proviene de esta voluntad individual *en cuanto consciente*, la unión de los individuos en el Estado se convierte en un *contrato*, que de este modo tiene como base fundamental el arbitrio, la opinión y el consentimiento discrecional y expreso de aquéllos, y de ello se siguen las ulteriores consecuencias que son meramente del entendimiento[147] que destruyen lo divino que es en sí y para sí y la absoluta autoridad y majestad del mismo. Llegadas al poder, estas abstracciones han dado lugar, por una parte, y por vez primera desde que tenemos noticia del género humano, al inaudito espectáculo de empezar totalmente desde el comienzo y por el *pensamiento* la constitución de un gran Estado real con la subversión de todo lo existente y dado, y de *querer* dar a la misma como base tan sólo lo *supuestamente racional*, por otra parte, puesto que son tan sólo abstracciones sin ideas, han convertido el intento en el acontecimiento más terrible y cruel.

Frente al principio de la voluntad individual, hay que recordar el concepto fundamental de que la voluntad objetiva es lo racional en sí *(an sich)* en su *concepto*, sea o no conocido por la voluntad individual y querido o no por su capricho; que lo opuesto, el saber y el querer, la subjetividad de la libertad, la cual *únicamente* está afianzada en aquel principio, contiene sólo *un* momento, por lo tanto un momento unilateral, de la *Idea de la* voluntad *racional*, que sólo es tal por el hecho de que ella es *en sí (an sich)* en la misma medida que es *para sí.* El otro contrario del pensamiento, concebir el Estado en el conocimiento como algo racional para sí, es tomar la *exterioridad* del fenómeno, de la contingencia de la penuria, la necesidad de protección, de fuerza, de riqueza, etc., no como momentos del

desarrollo histórico, sino como la *sustancia* del Estado. De igual modo, es aquí la singularidad de los individuos lo que constituye el principio del conocer, aunque ni siquiera el *pensamiento* de esta singularidad, sino por el contrario las singularidades empíricas según sus propiedades accidentales, su fuerza y debilidad, su riqueza y pobreza, etc. Tal ocurrencia de pasar por alto lo *infinito* y lo *racional* en sí y para sí del Estado, y de *eliminar el pensamiento* en la concepción de su naturaleza interna, no se ha presentado nunca tan sin mezcla como en la *Restauración de la Ciencia del derecho*, del Sr. v. Haller, *sin mezcla*, pues en todos los intentos de captar la esencia del Estado, incluso si los principios son tan unilaterales y superficiales, ese mismo propósito de *concebir* el Estado lleva consigo pensamientos, determinaciones universales; pero aquí no sólo se ha renunciado conscientemente al contenido racional, que es el Estado, y a la forma del pensamiento, sino que también se arremete contra lo uno y lo otro con ardor apasionado. En una parte de la extensa eficacia de sus principios —como asegura el Sr. v. Haller—, esta *Restauración* es deudora de la circunstancia de que en la exposición ha sabido eludir *todo pensamiento* y mantener así todo en *una sola* pieza carente de pensamiento; pues de este modo desaparece la confusión y el fastidio que debilita la impresión de una exposición en la que bajo lo accidental se mezcla [una] alusión a lo sustancial, bajo lo meramente empírico y extrínseco, se mezcla un recuerdo de lo universal y racional, y así, en la esfera de lo indigente y carente de contenido se recuerda lo supremo, lo infinito. *Consecuente* es por tanto, asimismo, esta exposición, pues al tomar la esfera de lo contingente, en lugar de lo sustancial, como la esencia del Estado, la consecuencia ante tal contenido consiste justamente en la completa inconsecuencia de una falta de pensamiento, que permite avanzar sin una mirada atrás y que se encuentra perfectamente a gusto en lo contrario de lo que acaba de aprobar.[148]

§ 259

La Idea del Estado tiene:

a) realidad efectiva *inmediata* y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí: *constitución* o *derecho político interno*;
b) ella pasa a la *relación* del Estado singular con otros estados: *derecho político externo*;
c) ella es la Idea universal como *género* y poder absoluto frente a los estados individuales, el espíritu que se da su realidad efectiva en el proceso de la *historia del mundo*.

A) EL DERECHO POLÍTICO INTERNO

§ 260

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta; la *libertad concreta*, sin embargo, consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan tanto su *desarrollo* completo y el *reconocimiento de su derecho* para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), como que, por una parte, se conviertan por sí mismos en el interés general, por otra parte lo reconozcan con saber y voluntad, y precisamente como su propio *espíritu sustancial* y son *activos* para el mismo como para su *fin último*, de modo que ni lo universal adquiere validez y se lleva a cumplimiento sin el interés, saber y querer particulares, ni los individuos viven meramente para esto último como personas privadas, sin querer al mismo tiempo en y para lo universal y sin tener una eficacia consciente de ese fin. El principio de los Estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se cumpla hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal y al mismo tiempo de *retrotraerlo* a la *unidad sustancial* y así conservarla en sí mismo.

§ 261

Frente a las esferas del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad *extrínseca* y el poder superior a ellas, a cuya naturaleza están subordinados sus leyes así como sus intereses y son dependientes de ella; pero, por otra parte, él es su finalidad *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, en cuanto que éstos tienen *deberes* frente a él en la medida en que a la vez tienen derechos (§ 155).

Ya se ha hecho notar anteriormente, en nota al § 3, que principalmente *Montesquieu* en su famosa obra *El espíritu de las leyes*, ha tenido a la vista y asimismo ha tratado de desarrollar en detalle el pensamiento de la dependencia, en particular de las leyes del derecho privado, con respecto al carácter determinado del Estado, y la apreciación filosófica de que la parte se ha de considerar sólo en su referencia al todo. Pues el *deber* es ante todo el comportamiento *hacia* algo que es para mí *sustancial*, universal en sí y para sí, el derecho, por el contrario, es la *existencia concreta* en general de esto sustancial, por consiguiente es el aspecto de su *particularidad* y de mi libertad *particular*, y así ambos aparecen en los niveles formales repartidos en diversos aspectos o personas. El Estado, como algo ético, como compenetración de lo sustancial y de lo particular, entraña que mi obligación ante lo sustancial es a la vez la existencia concreta de mi libertad particular, es decir, que en él deber y derecho están *unidos en una y la misma relación*. Pero, como además de esto y a la vez, en el Estado los distintos momentos adquieren su configuración y realidad *propias*, con ello interviene de nuevo la distinción entre derecho y deber, de tal modo que ellos, en cuanto son *en sí (an sich)*, es decir,

formalmente idénticos, a la vez son *distintos* según *su contenido*. En lo jurídico privado y en lo moral falta la necesidad *efectiva* de la relación, y por eso sólo está presente la igualdad *abstracta* del contenido; *lo que* en estas esferas abstractas es derecho para el uno, debe ser también derecho para el otro y *lo que* es un deber para el uno, debe también ser deber para el otro. Aquella absoluta identidad del deber y del derecho tiene lugar solamente como identidad igual del *contenido*, en la determinación de que este contenido mismo es el contenido completamente universal, a saber, el único principio del deber y del derecho, la libertad personal del ser humano. Los esclavos no tienen, en consecuencia, ningún deber, ya que no tienen ningún derecho, y al revés (aquí no se habla de los deberes religiosos). Pero en la Idea concreta, que se desarrolla en sí *(an sich)*, se diferencian sus momentos y su determinidad deviene al mismo tiempo un contenido diferenciado; en la familia, el hijo no tiene derechos *del mismo contenido* que los deberes que tiene hacia el padre, y el ciudadano no tiene derechos *del mismo contenido* que los deberes que tiene hacia el príncipe y el gobierno. Aquel concepto de unificación de deber y derecho es una de las determinaciones más importantes y contiene la fuerza interna de los Estados. El lado abstracto del deber se queda sin embargo en pasar por alto y proscribir el interés particular como un momento inesencial, incluso indigno.

La consideración concreta, la Idea, muestra el momento de la particularidad igualmente esencial y por ello muestra su satisfacción como de todo punto necesaria; en el cumplimiento del deber, el individuo de alguna manera tiene que encontrar al mismo tiempo su propio interés, su satisfacción o su provecho y de su relación con el Estado tiene que resultar para él un derecho, por el cual la cosa universal se convierte en *su propia* cosa *particular*. El interés particular no debe ser verdaderamente dejado de lado ni completamente reprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal, mediante lo cual él mismo y lo universal se conservan. El individuo, súbdito según sus deberes, encuentra en su cumplimiento como ciudadano la protección de su persona y de su propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el autosentimiento de ser miembro de este todo, y en esa realización de los deberes como prestaciones y servicios para el Estado, tiene el individuo su conservación y su consistencia. Según el aspecto abstracto, el interés de lo universal sería solamente que los servicios, las prestaciones que exige, sean cumplidos como deberes.

§ 262

La Idea efectivamente real, el espíritu que se escinde a sí mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su finitud, para ser a partir de la idealidad de éstas espíritu efectivamente real e infinito para sí, reparte así en estas esferas el material de esta su realidad efectiva finita: los individuos como *multitud*, de modo que esta distribución entre lo individual aparece *mediada* por las circunstancias, el

arbitrio y la propia elección de su determinación (§ 185 y nota).

§ 263

En estas esferas, en las que sus momentos, la individualidad y la particularidad, tienen su realidad inmediata y reflejada, el espíritu es como su universalidad objetiva *que aparece en ellas*, como el poder de lo racional en la necesidad (*Notwendigkeit*, § 184), esto es, como las *instituciones* consideradas en lo que antecede.

§ 264

Los individuos de la multitud —dado que ellos mismos contienen en sí naturalezas espirituales y por ello el doble momento, es decir, el extremo de la *individualidad* que sabe y quiere *para sí* y el extremo de la *universalidad* que sabe y quiere lo sustancial, y por lo tanto sólo alcanzan el derecho de ambos aspectos en cuanto que son efectivamente, tanto como personas privadas cuanto como personas sustanciales— logran en aquellas esferas, en parte inmediatamente lo primero, en parte lo otro, de modo que tienen su autoconciencia esencial en las instituciones, en cuanto lo *universal* existente en sí *(an sich)* de sus intereses particulares, y en parte porque ellas les garantizan en la corporación una ocupación y actividad dirigidas a un fin universal.

§ 265

Estas instituciones forman la *constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y efectivamente realizada, *en lo particular*, y son por ello la base firme del Estado, así como de la confianza y de la disposición de ánimo de los individuos hacia él y los pilares de la libertad pública, puesto que en ellas la libertad particular es realizada y racional, de suerte que en ellas mismas está presente *en sí (an sich)* la unificación de la libertad y la necesidad.

§ 266

Pero el espíritu es objetivo y efectivamente real para sí no sólo como esta necesidad *(Notwendigkeit)* y como un reino del fenómeno, sino como *idealidad* del mismo, y como algo interno suyo; así esta universalidad sustancial es objeto y fin *para sí misma* y aquella necesidad se encuentra asimismo bajo la *figura* de la libertad.

§ 267

La *necesidad* en la idealidad es el desarrollo de la Idea en el seno de ella misma; en cuanto sustancialidad *subjetiva* es la *disposición de ánimo* política, y en cuanto *objetiva* a diferencia de aquélla es el organismo del Estado, el Estado propiamente *político* y su *constitución*.

§ 268

La *disposición de ánimo* política, el *patriotismo* en general, como la certeza que se asienta en la *verdad* (una certeza meramente subjetiva no surge de la *verdad*, es sólo opinión) y como el querer devenido *costumbre*, es sólo resultado de las instituciones existentes en el Estado, como aquello en que la racionalidad se hace *efectivamente* presente, así como ella recibe su confirmación con el actuar conforme a aquéllas. Esta disposición de ánimo es, en general, la *confianza* (que puede transformarse en una intelección más o menos culta): la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y en el fin de otro (aquí, del Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo, con lo cual justamente este otro no es inmediatamente otro para mí y yo soy libre en esta conciencia.

> Por patriotismo se entiende frecuentemente tan sólo la disponibilidad para sacrificios y acciones *extraordinarios.* Pero esencialmente él es la disposición de ánimo que en las relaciones y situaciones normales de la vida está acostumbrada a conocer al ser común como la base y la finalidad sustancial. Esta conciencia que se acredita en todas las relaciones a lo largo del curso ordinario de la vida es, pues, aquello en lo que se fundamenta la disponibilidad para los esfuerzos extraordinarios. Como, sin embargo, los seres humanos frecuentemente son más magnánimos que justos, se convencen fácilmente de que poseen aquel patriotismo extraordinario, para ahorrarse esta verdadera disposición de ánimo o para disculparse de su carencia. Si, además, la *disposición de ánimo* se considera como lo que puede constituir para sí el comienzo y lo que puede surgir de representaciones y pensamientos subjetivos, entonces se confunde con la opinión, pues desde esta perspectiva se la priva de su verdadero fundamento, la realidad objetiva.

§ 269

La disposición de ánimo toma su *contenido* particularmente determinado de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la Idea en sus diferenciaciones y en la realidad objetiva de las mismas. Estos distintos aspectos son así los *diversos poderes* y sus tareas y actividades, por medio de los cuales lo universal se *produce* continuamente y de un modo *necesario*, precisamente, en cuanto que aquéllos son determinados por la *naturaleza del concepto*, y al mismo tiempo se *conserva*, puesto que lo universal es en la misma medida presupuesto de su producción. Este organismo es

la *constitución política.*

§ 270

Que el fin del Estado sea el interés general en cuanto tal y que en esto radique la conservación de los intereses particulares, como su sustancia, es: 1) su *realidad abstracta* o sustancialidad; pero ella es: 2) su *necesidad (Notwendigkeit)* en tanto que ésta se divide en las *diferencias* conceptuales de su efectividad, las cuales gracias a aquella sustancialidad son igualmente determinaciones reales *fijas*, los poderes; 3) precisamente esta sustancialidad es sin embargo el espíritu que se sabe y se quiere, en cuanto penetrado progresivamente por *la forma de la formación*.[149] El Estado *sabe* por lo tanto lo que quiere y lo sabe en su *universalidad*, como algo *pensado*; por eso opera y actúa según fines sabidos, principios conocidos y según leyes que son no sólo *en sí (an sich)*, sino para la conciencia; y del mismo modo, en cuanto que sus acciones se refieren a circunstancias y relaciones existentes, según el conocimiento determinado de las mismas.

Éste es el lugar para abordar *la relación del Estado con la religión*, puesto que en los tiempos modernos se ha repetido tanto que la religión es el fundamento del Estado y puesto que esta afirmación se hace incluso con la pretensión de que con ella esté agotada la ciencia del Estado, y ninguna otra afirmación es más apropiada para producir tanta tergiversación, hasta elevar la tergiversación misma a la constitución del Estado, a la forma que el conocimiento debe tener. En primer lugar, puede parecer sospechoso que la religión sea recomendada e incluso buscada principalmente para las épocas de miseria pública, de disolución y opresión, y que sea indicada como consuelo frente a la *injusticia* y como *esperanza* para la reparación de una *pérdida*. Si además se considera como una enseñanza de la religión el ser indiferente ante los intereses mundanos, ante el curso de la realidad efectiva y sus asuntos, y por otra parte el Estado sin embargo es el espíritu *que está en el mundo*, el recurso a la religión o bien parece no ser apropiado para elevar el interés y la tarea del Estado a un fin esencial y serio, o bien parece, por otra parte, que en el régimen del Estado, lo hace pasar todo como cosa de un arbitrio indiferente, a no ser que se lleve la discusión sólo como si en el Estado lo dominante fueran los fines de las pasiones, de la fuerza ilegítima, etc., o que tal recurso a la religión tuviera valor únicamente por sí mismo y quisiera asumir la determinación de lo que es el derecho y su ejercicio. Así como sería considerado como un escarnio que se eliminara todo sentimiento contra la tiranía por el hecho de que el oprimido encuentre su consuelo en la religión, de igual modo no hay que olvidar que la religión puede adoptar la forma que tiene como consecuencia la más dura servidumbre bajo las cadenas de la superstición y la degradación del hombre por debajo del animal (como entre los egipcios y los indios, que adoran a los animales como seres superiores a ellos). Este fenómeno puede al menos hacer notar el hecho de que no

se debe hablar de la religión de un modo completamente general, y que frente a ella, tal como ocurre en determinadas figuras, se requiere más bien un poder salvador que se haga cargo de los derechos de la razón y de la autoconciencia.

Pero la determinación esencial sobre la relación entre la religión y el Estado sólo se obtiene en tanto se recuerda su concepto. La religión tiene como contenido la verdad absoluta y por ello le corresponde también lo supremo de la disposición de ánimo. En cuanto intuición, sentimiento, conocimiento representativo que se ocupa de Dios como fundamento y causa ilimitados, de lo cual todo depende, ella contiene la exigencia de que todo sea también aprehendido en esta relación y que en ella alcance su confirmación, justificación y ratificación. Estado y leyes, al igual que los deberes, adquieren en esta relación para la conciencia la suprema confirmación y la suprema obligatoriedad; pues el propio Estado, las leyes y los deberes son en su realidad efectiva algo determinado, que pasa a una esfera superior como a su fundamento (*vid. Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1817], § 453).[150] Por eso la religión contiene también el lugar que, en toda transformación y en la pérdida de fines, intereses y posesiones reales, otorga la conciencia de lo inmutable y de la libertad y satisfacción supremas.[151] Si ahora la religión constituye así el *fundamento* que contiene lo ético en general y más precisamente la naturaleza del Estado como voluntad divina, al mismo tiempo es sólo *fundamento* lo que ella es, y es aquí donde ambos se separan. El Estado es voluntad divina como espíritu presente *que se despliega* en figura efectivamente real y en la *organización del mundo*. Aquellos que quieren permanecer en la forma de la religión frente al Estado, se comportan como los que en el conocimiento piensan tener razón si permanecen siempre únicamente en la *esencia* y no avanzan desde este abstracto a la existencia concreta, o como los que quieren sólo el *bien abstracto* y reservan al arbitrio determinar lo que es bueno (*vid.* § 140 nota). La religión es la relación a lo absoluto *en la forma del sentimiento, de la representación, de la fe*, y en su centro que mantiene todo, está todo sólo como algo accidental, también evanescente. Si se mantiene en esta forma también con relación al Estado, de modo que también sea para él lo esencialmente determinante y válido, entonces el Estado, en cuanto organismo desarrollado en diferencias, leyes e instituciones consolidadas, es dejado a merced de la inestabilidad, la inseguridad y la desorganización. Lo objetivo y universal, las leyes, en lugar de ser determinado como algo existente y válido, recibe la determinación de algo negativo frente a aquella forma que encubre todo lo determinado y que precisamente por eso se convierte en algo subjetivo, de lo cual se sigue para la conducta de los hombres la siguiente consecuencia: no está dada ninguna ley para el justo; sed piadosos y en lo demás podréis hacer lo que queráis — podréis abandonaros a vuestro propio arbitrio y pasión y remitir a los demás, que debido a esto padecen la injusticia, al consuelo y a la esperanza de la religión, o peor aún, reprobarles y condenarles como irreligiosos. Pero en la medida en que este comportamiento negativo no se queda meramente en la disposición interna y en la intención, sino que se aplica a la realidad efectiva y en ella se hace valer, surge el

fanatismo religioso, el cual, como el fanatismo político, proscribe toda institución del Estado y todo ordenamiento jurídico como límites restrictivos e inadecuados para lo interno de la infinitud del ánimo, y con ello, la propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y el trabajo de la sociedad civil, etc., como indignos del amor y de la libertad del sentimiento. Sin embargo, puesto que todavía tiene que haber decisión para la existencia concreta y la acción efectivamente reales, ocurre lo mismo que en general en el caso de la subjetividad de la voluntad, que se sabe como lo absoluto (§ 140), que se decide a partir de la representación subjetiva, es decir, de la *opinión* y del *capricho* del *arbitrio*. Lo verdadero, sin embargo, frente a esto verdadero que se oculta en la subjetividad del sentir y del representar, es el enorme paso de lo interior a lo exterior, de la imaginación de la razón a la realidad, en el que ha trabajado toda la historia universal y por cuyo trabajo la humanidad civilizada ha alcanzado la realidad efectiva y la conciencia de la existencia concreta racional, de las instituciones del Estado y de las leyes.

De aquellos que *buscan* al *Señor*, y que se aseguran de tener *inmediatamente* todo en su opinión inculta, en lugar de imponerse el trabajo de elevar su subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber del derecho y del deber objetivos, sólo puede provenir la desintegración de todas las relaciones éticas, la necedad y la atrocidad: consecuencias necesarias de la disposición de ánimo religiosa que se atiene exclusivamente a su forma y que se vuelve contra la realidad efectiva y contra la verdad presente en forma de lo universal, en forma de ley. Sin embargo, no es necesario que esta disposición de ánimo progrese hasta la realización efectiva; por lo demás, puede quedar también con su punto de vista negativo como algo interno, someterse a las instituciones y a las leyes y contentarse con la resignación y el lamento o con el desprecio y el deseo. No es la fuerza, sino la debilidad, lo que en nuestros tiempos ha transformado la religiosidad en un tipo *polémico* de piedad, bien sea que se relacione ahora con una verdadera necesidad, o incluso meramente con una vanidad no satisfecha. En lugar de dominar su opinión con el trabajo del estudio y someter su voluntad a la disciplina para elevarla de este modo a una libre obediencia, lo más económico es renunciar al conocimiento de la verdad objetiva, afirmar un sentimiento de opresión y con ello la presunción, y tener en la devoción todos los requisitos para penetrar en la naturaleza de las leyes y de las instituciones del Estado, dirimir sobre las mismas e indicar cómo tendrían y deberían estar hechas, y además, puesto que tal cosa proviene de un corazón piadoso, haciéndolo de un modo infalible e inatacable; pues por el hecho de que las intenciones y afirmaciones ponen como fundamento a la religión, no se podría objetar nada ni en cuanto a su superficialidad ni en cuanto a su injusticia.

En la medida, sin embargo, en que la religión, si es de verdadera especie, no posee tal dirección negativa y polémica contra el Estado, más bien lo reconoce y lo ratifica, y así posee además para sí su *situación* y su *exteriorización*. La práctica de su culto consiste en *acciones* y *doctrina*; para ello necesita de *posesiones* y *propiedad*, así como de *individuos* dedicados al *servicio* de la comunidad. Surge así

una relación entre el Estado y la comunidad eclesial. La determinación de esta relación es simple. Está en la naturaleza de la cosa que el Estado cumpla un deber de favorecer a la comunidad para sus fines religiosos y de asegurarle protección, y además, puesto que la religión es el momento que integra al Estado para lo más profundo de la disposición del ánimo, el de exigir de todos sus miembros que se afilien a una comunidad eclesial, por lo demás, puede ser a una cualquiera, pues el Estado no puede entrometerse en lo que respecta al contenido, dado que se refiere a lo interno de la representación. El Estado bien formado en su organización, y en consecuencia fuerte, puede comportarse a este respecto de un modo tanto más liberal, pasar por alto completamente singularidades que lo afectarían e incluso tolerar dentro de sí comunidades (en lo cual ciertamente importa el número) que desde un punto de vista religioso no reconocen los deberes directos hacia él, desde el momento en que él remite a los miembros de las mismas a la sociedad civil y a sus leyes y se contenta con un cumplimiento pasivo de los deberes directos hacia él, por ejemplo, mediante la transformación y permuta.[152]

Pero en la medida en que la comunidad eclesial posee una *propiedad*, lleva a cabo otros *acto*s de culto y tiene para ello individuos a su servicio, sale desde lo interno a lo mundano y con ello al ámbito del Estado, poniéndose de este modo *inmediatamente* bajo su ley. El juramento, lo ético en general, así como la relación del matrimonio, llevan consigo una compenetración interna y la elevación de la *disposición de ánimo*, que por medio de la religión adquiere su confirmación más profunda; ya que las relaciones éticas son esencialmente relaciones de la *racionalidad efectiva*, son los derechos de ésta los que se han de afirmar en primer lugar y respecto a ellos la confirmación eclesiástica se presenta sólo como el aspecto interno, más abstracto. Con respecto a las ulteriores exteriorizaciones que provienen de la unión eclesiástica, en la *doctrina* lo interno tiene más preponderancia sobre lo externo que en los *actos* de culto y en otros comportamientos relacionados con él, donde al menos el aspecto *jurídico* aparece en seguida para sí como asunto del Estado (ciertamente hay Iglesias que se han atribuido incluso la exención para sus ministros y para su propiedad del poder y de la jurisdicción del Estado, e incluso, la jurisdicción sobre personas laicas en casos en los que concurre la religión, como en las separaciones matrimoniales, cuestiones de juramentos, etc.). El aspecto *reglamentario* con respecto a tales acciones es desde luego más indeterminado, pero esto depende de la naturaleza de este aspecto, así como también frente a otras acciones completamente civiles (*vid.* § 234). En la medida en que la colectividad religiosa de individuos se eleva a una comunidad, a una corporación, queda en principio bajo la supervisión reglamentaria superior del Estado. La *doctrina* misma, sin embargo, tiene su ámbito en la conciencia moral, cae dentro del derecho de la libertad subjetiva de la autoconciencia, de la esfera de la interioridad que, en cuanto tal, no constituye el ámbito del Estado. No obstante, el Estado también tiene una doctrina, pues sus instituciones y lo que en general está vigente para él acerca de lo jurídico, la constitución, etc., existe esencialmente en la forma del *pensamiento*

como ley y en tanto él no es un mecanismo, sino la vida racional de la libertad autoconsciente, el sistema del mundo ético; por ello la *disposición del ánimo*, al igual que la conciencia de la misma en *principios*, es un momento esencial del Estado efectivamente real. Por otro lado, la doctrina de la Iglesia no es meramente algo interno de la conciencia moral, sino que como doctrina es más bien *exteriorización*, y exteriorización a la vez sobre un contenido que está conectado de la manera más intrínseca con los principios éticos y con las leyes del Estado o se refiere inmediatamente a ellos. Estado e Iglesia se encuentran por tanto aquí directamente *juntos* o *contrapuestos*. La diversidad de ambos ámbitos puede ser impulsada por la Iglesia hasta una oposición áspera, puesto que ella, conteniendo en sí el contenido absoluto de la religión, considera como parte suya lo *espiritual* en general y, consiguientemente, también el elemento ético; al Estado en cambio lo considera como un aparato mecánico para los fines externos no espirituales; a sí misma, como el reino de Dios o al menos como el camino y la antesala hacia él, al Estado en cambio como el reino del mundo, es decir, de lo efímero y de lo finito, por lo tanto se ve a sí misma como fin último y al Estado tan sólo como mero *medio*.

Con esta pretensión se vincula pues, con respecto a la *doctrina*, la exigencia de que el Estado no sólo deje actuar a la Iglesia en ese terreno con completa libertad, sino que tenga incondicionado respeto hacia su doctrina, cualquiera que sea su caracterización, puesto que esa determinación le compete únicamente a ella en cuanto que posea doctrina. De igual modo que la Iglesia logra esta pretensión basándose en el extendido argumento de que el elemento espiritual en general es propiedad suya, la *ciencia* —y el conocimiento en general— pertenece igualmente a ese ámbito, se elabora como una Iglesia en una totalidad de principios propios, la cual se puede considerar como ocupando el lugar de la Iglesia incluso con mayor justificación, y también se reclama para la ciencia la misma independencia respecto del Estado, que sólo en cuanto medio tendría que preocuparse de ella como un fin en sí misma. Por lo demás, con respecto a esta situación es indiferente si los individuos y los superiores que se dedican al servicio de la comunidad se ven impelidos a llevar una existencia separada del Estado, de modo que sólo los restantes miembros están sometidos al Estado o si por el contrario se mantienen en él y su determinación eclesiástica es sólo un aspecto de su condición, aspecto que mantienen separado frente al Estado. Ante todo hay que señalar que una situación semejante está en conexión con la representación del Estado según la cual él tiene su destino únicamente en el cuidado y la seguridad de la vida, de la propiedad y el arbitrio de cada uno en la medida en que no lesiona la vida, la propiedad y el arbitrio de los demás, y el Estado se considera así sólo como una organización de la necesidad *(Not)*. El elemento de lo espiritual superior, de lo verdadero en sí y para sí, es puesto de este modo como religiosidad subjetiva o como ciencia teórica más allá del Estado, el cual, como *laico* en sí y para sí, sólo lo ha de respetar y así lo propiamente ético cae completamente fuera de él. Que haya habido históricamente

épocas y situaciones de barbarie, donde todo lo que era espiritual superior tenía su lugar en la Iglesia y donde el Estado era sólo un régimen mundano de violencia, de arbitrariedad y de pasión, y que esa oposición abstracta fuera el principio capital de la realidad efectiva (*vid.* § 358), es algo que pertenece a la historia. Pero es un procedimiento ciego y fatuo tomar esta posición como la verdaderamente adecuada a la Idea. El desarrollo de esta Idea ha demostrado más bien como verdad que el espíritu, en cuanto libre y racional, es en sí *(an sich)* ético y que la verdadera Idea es la racionalidad *efectiva*, y ésta es la que existe como Estado. Igualmente resultó además de esa Idea que la *verdad* ética está en ella misma para la conciencia *pensante*, como *contenido* elaborado en la forma de la *universalidad*, como *ley*, que el Estado en general *sabe* sus fines, los conoce y realiza con una conciencia determinada y según principios fundamentales. Como se ha señalado antes, la religión tiene lo verdadero como su objeto universal, aunque como un contenido *dado*, que no se conoce en sus determinaciones fundamentales mediante el pensar y los conceptos; por ello, la relación del individuo hacia ese objeto es una obligación fundada en una autoridad, y el *testimonio* del *espíritu* y corazón *propios*, en cuanto que es donde se contiene el momento de la libertad, es *fe* y *sentimiento*. Es la comprensión filosófica la que conoce que Iglesia y Estado no se mantienen en la oposición del *contenido* de la verdad y de la racionalidad, sino en la diversidad de la forma. Por eso, cuando la Iglesia pasa a la *doctrina* (hay y hubo también Iglesias que sólo tienen culto; otras en las que éste es lo principal y la doctrina y la conciencia cultivada es sólo un asunto secundario) y su doctrina trata de *principios objetivos*, pensamientos de lo ético y lo racional, entonces entra inmediatamente con esa exteriorización en el ámbito del Estado. Frente a la *fe* de la Iglesia y a su *autoridad* sobre lo ético, el derecho, las leyes, las instituciones, frente a su *convicción subjetiva*, el Estado es más bien *el que sabe*; en su principio, el contenido no se mantiene esencialmente en la forma del sentimiento y de la fe, sino que pertenece al pensamiento determinado. Dado que el contenido que es en sí y para sí aparece en la figura de la religión como contenido particular, como doctrinas propias de la Iglesia en cuanto comunidad religiosa, éstas quedan fuera del ámbito del Estado (en el protestantismo tampoco hay un clero que sería depositario exclusivo de la doctrina eclesiástica, puesto que en él no hay *laicos*); dado que los principios éticos y el ordenamiento del Estado en general se introducen en el terreno de la religión y no sólo se dejan poner en relación con ella, sino que también deben ser puestos, esta relación proporciona al Estado mismo, por una parte, la acreditación religiosa, por otra parte le queda a él el derecho y la forma de la racionalidad objetiva, autoconsciente, el derecho a hacerla valer y a afirmarla frente a las consideraciones que provienen de la figura *subjetiva* de la verdad, cualesquiera que sean la *seguridad* y *autoridad* que la recubra.

Puesto que el principio de su forma, en cuanto algo universal, es esencialmente el pensamiento, ha sucedido también que *de su parte* ha salido *la libertad del pensar y de la ciencia* (y en cambio una Iglesia ha quemado a Giordano Bruno y ha

obligado a Galileo a retractarse públicamente de rodillas por la *exposición* del sistema solar *copernicano*, etc.).[153] Por eso también la ciencia tiene un lugar a su lado; pues ella tiene el mismo elemento de la forma que el Estado, tiene el fin de *conocer*, y precisamente conocer la verdad y la racionalidad *objetiva* pensadas. El conocer pensante también puede, ciertamente, decaer desde la ciencia al opinar y al razonar por fundamentos y, dirigiéndose a los objetos éticos y a la organización del Estado, puede ponerse en contradicción con sus principios; y esto incluso con las mismas pretensiones con que la Iglesia lo hace para sus asuntos, tomando este *opinar* como si fuera la razón y el derecho de la autoconciencia subjetiva de ser libre en su opinión y en su convicción. El principio de esta subjetividad del saber ha sido considerado anteriormente (§ 140 nota); aquí corresponde tan sólo la observación de que por un lado el Estado puede ejercitar una infinita indiferencia frente al *opinar*, en la misma medida en que es sólo opinión, un contenido subjetivo, y que por lo tanto, por mucho que se aprecie, no tiene en sí verdadera fuerza y poder, lo mismo que los pintores que se atienen en su paleta a los tres colores fundamentales, contra la *sabiduría de escuela* de los siete colores fundamentales. Por otro lado, sin embargo, frente a este *opinar* de malos principios, en tanto que se transforma en una existencia concreta general y que devora la realidad efectiva, especialmente en cuanto el formalismo de la subjetividad incondicionada quisiera tomar como fundamento el punto de partida científico y elevar y dirigir las instituciones de enseñanza del Estado mismo a la pretensión de una Iglesia en contra de él, el Estado tiene que asumir la protección de la verdad objetiva y de los principios de la vida ética, así como en conjunto, frente a una Iglesia que reclama una *autoridad* ilimitada e incondicionada, tiene que hacer valer a la inversa el derecho formal de la autoconciencia a la visión propia, a la convicción y en general al pensar de lo que debe valer como verdad objetiva.

Aún puede ser mencionada la *unidad del Estado* y *de la Iglesia*, una determinación también muy discutida en los tiempos modernos y erigida en el ideal supremo. Si la unidad esencial de los mismos es la de la verdad de los principios y de la disposición de ánimo, es igualmente esencial que con esta unidad adquiera *existencia particular* la *diferencia* que poseen en la forma de su conciencia. En el despotismo oriental existe la tan frecuentemente deseada unidad de la Iglesia y del Estado, pero por eso no existe el Estado; no existe la configuración autoconsciente de la eticidad libre y del desarrollo orgánico en el derecho, únicamente digna del espíritu. Además, para que el Estado en cuanto realidad ética del espíritu que *se sabe*, llegue a la existencia concreta, es necesaria su diferenciación de la forma de la autoridad y de la fe; pero esta diferenciación surge sólo en la medida en que el aspecto eclesiástico llega a una separación dentro de sí mismo; sólo así, por encima de las Iglesias *particulares*, ha alcanzado el Estado la *universalidad* del pensamiento, el principio de su forma, y lo trae a la existencia; para conocer esto, se ha de saber no sólo lo que es la universalidad *en sí (an sich)*, sino lo que es su *existencia.* Por ello es hasta tal punto erróneo que la separación eclesiástica fuera o

haya sido una desgracia para el Estado, ya que *sólo mediante ella* ha podido él alcanzar lo que es su determinación, la racionalidad y la eticidad autoconsciente. Del mismo modo es lo mejor que ha podido sucederle al pensamiento para su libertad y racionalidad y a la Iglesia para la suya propia.

§ 271

La constitución política es *en primer lugar*: la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica *en referencia a sí misma*, en la cual él diferencia sus momentos dentro de él mismo y los despliega hasta alcanzar *consistencia*.

En segundo lugar, el Estado en cuanto individualidad es una unidad *excluyente*, que en consecuencia se relaciona con *otros*, por lo tanto vierte su diferenciación *hacia fuera* y conforme a esta determinación pone en *idealidad* las diferencias que tienen consistencia dentro de él.

I. Constitución interna para sí

§ 272

La constitución es racional, en la medida en que el Estado *diferencia* y determina en sí su efectividad *según la naturaleza del concepto*, y precisamente de manera que *cada uno* de estos *poderes* mismos es en sí la *totalidad*, porque ella tiene y contiene en sí eficazmente a los otros momentos y porque éstos, como expresan la diferencia del concepto, permanecen sin más en su idealidad y constituyen tan sólo un todo *individual.*

Sobre la constitución, como sobre la razón misma, hay en los tiempos modernos una infinidad de habladurías, y precisamente en Alemania han venido al mundo las más vacuas, gracias a aquellos que se persuadieron de entender del modo mejor qué es la constitución, e incluso con exclusión de todos los demás y en primer lugar de los gobiernos, y que opinaban tener la irrefutable justificación en el hecho de que la religión y la piedad debían ser el fundamento de todas estas superficialidades suyas. No hay que extrañarse de que estas habladurías hayan tenido la consecuencia de que las palabras «razón», «ilustración», «derecho», etc., así como «constitución» y «libertad» hayan llegado a ser repugnantes para los hombres racionales y uno se podría avergonzar de seguir hablando acerca de la constitución política. Pero al menos cabe esperar de este hastío el efecto de que se generalice la convicción de que un *conocimiento* filosófico de tales objetos puede surgir no del razonamiento, de los fines, fundamentos y utilidad, ni mucho menos del sentimiento, del amor y del entusiasmo, sino únicamente de los conceptos y que quienes tengan por inconcebible a lo divino y al conocimiento de lo verdadero por una empresa vana tienen que abstenerse de intervenir en el debate. Lo que aportan con su actitud y entusiasmo de

cháchara indigesta o de edificación en ningún caso puede ni mucho menos tener la pretensión de merecer la consideración filosófica.

De las representaciones en curso hay que mencionar, en relación con el § 269, la de la *necesaria división* de los *poderes* del Estado, determinación sumamente importante, que, si fuera tomada en su verdadero sentido, podría ser considerada con derecho como la garantía de la libertad pública, representación de la que sin embargo justamente los que creen hablar de ella con entusiasmo y amor nada saben y nada quieren saber, pues en ella es precisamente donde reside el momento de la *determinidad racional*. El principio de la división de poderes contiene por lo tanto el momento esencial de la *diferencia*, de la racionalidad *real*; pero tal como lo capta el entendimiento abstracto se encuentra en él o bien la falsa determinación de la *absoluta autonomía* recíproca de los poderes, o bien la unilateralidad de aprehender su relación con los otros como algo negativo, como una *limitación* recíproca. En esta perspectiva se produce una hostilidad, un temor ante cada poder, estando cada uno frente a los otros como contra un mal, con la determinación de contraponerse a él y de producir por medio de este contrapeso un equilibrio general, pero no a una unidad viviente. Sólo la *autodeterminación* del concepto en sí, y no otros fines y utilidades cualesquiera, es lo que contiene el origen absoluto de los distintos poderes, y únicamente gracias a ella la organización del Estado existe como lo que es en sí racional y la imagen de la razón eterna. En la Lógica —por supuesto no en la lógica corriente— se ha de conocer cómo el *concepto*, y por consiguiente en concreto la Idea, se determinan en sí mismos y así ponen abstractamente sus momentos de universalidad, particularidad e individualidad. En general, tomar como punto de partida lo negativo y convertir en el elemento primero la volición del mal y la desconfianza hacia ella, y a partir de este presupuesto maquinar astutamente muros de contención, concebir la unidad como producto de muros contrapuestos es lo que caracteriza al pensamiento según el *entendimiento negativo* y a la disposición de ánimo *(Gesinnung)* según el punto de vista de la plebe (*vid.* antes, § 244). Con la *independencia* de los poderes, por ejemplo, del poder *ejecutivo* y del *legislativo*, según se llaman, y como se ha visto en gran escala, es puesta inmediatamente la desintegración del Estado o, en la medida en que el Estado se mantiene esencialmente, la lucha por la cual uno de los poderes somete a sí a los otros, con lo cual se produce primeramente la unidad, cualquiera que sea, y así salva únicamente lo esencial, la consistencia del Estado.

§ 273

El Estado político se divide entonces en las diferenciaciones sustanciales:

a) del poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*
b) de la subsunción de las esferas *particulares* y de los casos singulares en lo

universal: el *poder ejecutivo*

c) de la subjetividad como la decisión última de la voluntad, el *poder del príncipe*, en el que los distintos poderes están conectados en una unidad individual, la cual es por consiguiente la cúspide y el comienzo del todo: la *monarquía constitucional*.

El perfeccionamiento del Estado hasta la monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la Idea sustancial ha alcanzado una forma infinita. La *historia* de esta profundización del espíritu del mundo en sí, o lo que es lo mismo, este libre perfeccionamiento en el cual la Idea despliega fuera de sí sus momentos —y sólo son momentos suyos— como totalidades y, justamente así, los mantiene en la unidad ideal del concepto, como aquello en lo que consiste la racionalidad real, —la historia de esta configuración verdadera de la vida ética, es el tema de la historia universal del mundo.

La antigua división de las constituciones en *monarquía*, *aristocracia* y *democracia* tiene como base la *unidad sustancial aún indivisa*, la cual no ha llegado aún a su *diferenciación interna* (una organización desarrollada en sí) y con ello a la *profundidad* y a la *racionalidad concreta.* Para aquel punto de vista del mundo antiguo, esta división es por tanto la verdadera y correcta; pues la diferencia, en cuanto relativa a aquella unidad aún sustancial, que no ha llegado en sí al despliegue absoluto, es esencialmente una diferencia *exterior* y aparece ante todo como diferencia del *número* (*Encl. de las CC. Fil.*, § 82)[154] de aquellos en los cuales aquella unidad sustancial debe ser inmanente. Estas formas, que pertenecen de tal manera a todos diferentes, son rebajadas en la monarquía constitucional a momentos; el monarca es *uno*; con el poder gobernativo intervienen *algunos* y con el poder legislativo interviene la *pluralidad* en general. Pero tales diferencias meramente cuantitativas son, como se ha dicho,[155] sólo superficiales y no proporcionan el concepto de la cosa. Igualmente no es adecuado que en la Edad Moderna se haya hablado tanto de los elementos democráticos, aristocráticos, *en la monarquía*; pues estas determinaciones así indicadas, precisamente en tanto que se encuentran en la monarquía no son ya un elemento democrático y aristocrático. Hay concepciones de constituciones donde ponen arriba sólo lo *abstracto* del Estado que gobierne y mande, y se deja sin decidir y se considera como indiferente que en la cima del Estado se encuentre *uno*, *más de uno* o *todos*. «Todas estas formas —dice Fichte[156] en su *Doctrina del Derecho*, Parte 1, pág. 196, [§ 16]— son conforme a derecho y pueden producir y mantener el derecho universal en el Estado, siempre que exista un *eforado* (algo inventado por él, que debía ser un contrapeso frente al poder supremo).» Una concepción semejante (como también este hallazgo del eforado) nace de la ya señalada trivialidad del concepto del Estado. En una situación completamente simple de la sociedad estas diferencias tienen desde luego poco o ningún significado, como cuando *Moisés* en su legislación no añade ningún cambio de las instituciones para el caso de que el pueblo deseara un rey, sino sólo la

prescripción para el rey de que su caballería, sus mujeres, el oro y la plata no fueran muy abundantes.[157] Por lo demás, en un sentido puede decirse ciertamente que también para la Idea aquellas tres formas (la *monárquica* incluida en el significado restringido en que se sitúa *junto* a la *aristocrática* y la *democrática*) son equivalentes, pero en el sentido opuesto, ya que ellas en conjunto no son adecuadas a la Idea en su desarrollo racional (§ 272) y ésta no podría alcanzar en ninguna de ellas su derecho y su realidad efectiva. Por eso también se ha convertido en cuestión completamente ociosa la de cuál de ellas sería la más excelente: de tales formas se puede hablar sólo de un modo histórico.

Pero aparte de eso se tiene que reconocer también en este lugar, como en tantos otros, la profunda visión de *Montesquieu* en su exposición, que ha llegado a ser tan famosa, de los principios de estas formas de gobierno, aunque para reconocer su acierto no hay que malentender esa exposición.[158] Como se sabe, él señaló como principio de la *democracia* la *virtud*, ya que de hecho tal constitución descansa en la *disposición de ánimo* como la única forma sustancial en la cual la racionalidad de la voluntad que es en sí y para sí aún existe en ella. Cuando Montesquieu añade, sin embargo, que Inglaterra en el siglo XVII ha dado el bello espectáculo de mostrar como impotentes los esfuerzos para fundar una democracia, puesto que ha faltado la virtud en los dirigentes, y cuando agrega además que, si la virtud desaparece en la república, la ambición se apodera de aquellos cuyo espíritu es capaz de la misma y la codicia se apodera de todos, y que el Estado entonces —botín universal— tiene sus fuerzas sólo en el poder de algunos individuos y en el desenfreno de todos, acerca de esto hay que señalar que en una situación más madura de la sociedad y en el desarrollo y liberación de los poderes de la *particularidad*, la virtud de los jefes del Estado deviene insuficiente y se requiere otra forma de la ley racional que no sea sólo la de la disposición de ánimo, para que el todo posea la fuerza de mantenerse unido y de otorgar a las fuerzas de la particularidad desarrollada tanto su derecho positivo como su derecho negativo. Del mismo modo, hay que alejar el malentendido de que si en la república democrática la disposición de ánimo de la virtud es la forma sustancial, en la monarquía esta disposición de ánimo se declara superflua o incluso totalmente ausente, y aún más, como si la virtud y la actividad *legalmente determinada* en una organización *articulada* fuesen recíprocamente contrapuestas e incompatibles. Que en la *aristocracia* el principio sea la *moderación* lleva consigo la separación aquí incipiente del poder público y del interés privado, los cuales están al mismo tiempo en contacto tan inmediato que esta constitución se encuentra en sí misma en el punto de convertirse inmediatamente en la más dura situación de tiranía o anarquía (véase la historia romana) y de aniquilarse. Que Montesquieu reconozca al *honor* como principio de la *monarquía* resulta de que ya para sí no entiende por monarquía ni la constitución patriarcal o antigua en general, ni la que se ha formado como constitución objetiva, sino la *monarquía feudal* y ésta precisamente en cuanto que las relaciones de su derecho público interno se han consolidado en propiedad jurídica privada y en privilegios de individuos y

corporaciones. Puesto que en esa constitución la vida del Estado descansa en la personalidad privilegiada, en cuyo beneplácito está depositada una gran parte de lo que ha de hacerse para el sostenimiento del Estado, lo objetivo de estas prestaciones no está establecido en los *deberes*, sino en la *representación* y en la *opinión*, con lo cual en lugar del deber es sólo el *honor* lo que mantiene unido al Estado.

Otra cuestión se presenta fácilmente: *¿quién debe hacer la constitución?* Tal pregunta parece clara, pero en una consideración más cercana se muestra en seguida sin sentido. Porque presupone que no existe ninguna constitución, por consiguiente que hay una mera *aglomeración* atomizada de individuos reunidos. Cómo una aglomeración llegaría a convertirse en una constitución, si por sí misma o mediante otros, si por la bondad, el pensamiento o la fuerza, habría que dejarlo decidir a ellos, ya que el concepto no tiene nada que ver con una aglomeración. Si, en cambio, esa pregunta presupone una constitución ya existente, entonces el *hacer* significa sólo una modificación y el presupuesto mismo de una constitución contiene inmediatamente que la modificación sólo puede efectuarse por vías constitucionales. Pero en general es de todo punto esencial que la constitución, si bien ha surgido en el tiempo, *no* sea considerada *como algo hecho*; pues es más bien lo existente en sí y para sí, lo cual por esto se ha de considerar como lo divino y perdurable y como lo que está por encima de la esfera de lo que se hace.

§ 274

Puesto que el espíritu sólo es como lo efectivamente real, como aquello que él se sabe, y el Estado, en cuanto espíritu de un pueblo, es al mismo tiempo la ley *que penetra todas sus relaciones*, la costumbre y la conciencia de sus individuos, la constitución de un pueblo determinado en general depende del modo y de la formación de la autoconciencia del mismo; en ella reside su libertad subjetiva y con ello la realidad efectiva de la constitución.

Querer dar a priori a un pueblo una constitución, ya sea más o menos racional según su contenido, es una ocurrencia que pasaría por alto precisamente el momento gracias al cual ella sería algo más que una cosa pensada. Todo pueblo tiene así la constitución que le es adecuada y que le corresponde.

a) El poder del príncipe

§ 275

El poder del príncipe contiene él mismo en sí los tres momentos de la totalidad (§ 272): la *universalidad* de la constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo *particular* a lo universal y el momento de la *decisión* última como la *autodeterminación* a la que retorna todo lo demás y de la cual todo lo demás toma el comienzo de la realidad

efectiva. Este autodeterminarse absoluto constituye el principio diferenciador del poder del príncipe como tal, principio que hay que desarrollar primero.

§ 276

1. La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como *idealidad* de sus momentos, en la cual α) los poderes y funciones particulares del mismo se disuelven en tanto que se conservan y se conservan sólo en tanto que no poseen una justificación independiente, sino únicamente hasta el punto en que está determinada en la Idea del todo, en que provienen del poder del todo y son miembros fluidos del mismo como de su sí mismo *(Selbst)* simple.

§ 277

β) Las funciones y actividades particulares del Estado en cuanto momentos esenciales del mismo son *propias de él* y están vinculadas a los *individuos*, por los cuales son practicadas y puestas en acción, no según su personalidad inmediata, sino sólo según sus cualidades universales y objetivas y por ello están ligadas de una manera extrínseca y accidental a la personalidad particular como tal. Las funciones y poderes del Estado no pueden ser por tanto *propiedad privada.*

§ 278

Estas dos determinaciones, es decir, que los asuntos y poderes particulares del Estado ni son independientes y fijos por sí mismos ni según la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su última raíz en la unidad del Estado como en su simple sí mismo, constituyen la *soberanía* del *Estado*.

Ésta es la soberanía hacia *dentro*; tiene además otro aspecto, hacia *fuera* (*vid.* más adelante).[159] En la antigua *monarquía feudal* el Estado era ciertamente soberano hacia fuera, pero hacia dentro no lo era ni el monarca, ni tampoco el Estado. Por una parte (*vid.* § 273 nota) las funciones y poderes particulares del Estado y de la sociedad civil estaban constituidas en corporaciones y comunidades independientes, por lo cual el todo era más bien un agregado que un organismo; por otra parte, eran propiedad privada de individuos y así lo que debía ser hecho por éstos con relación al todo se establecía según su opinión y capricho. El *idealismo*, que constituye la soberanía, es la misma determinación según la cual en el organismo animal las llamadas *partes* del todo no son partes, sino miembros, momentos orgánicos, y cuyo aislamiento y existencia para sí es la enfermedad (*vid. Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 293),[160] el mismo principio que en el concepto abstracto de la

voluntad (*vid.* § 279 nota) se presentó como la negatividad que se refiere a sí y por lo tanto como la universalidad *que se determina en individualidad* (§ 7), en la cual toda particularidad y determinidad es una particularidad y determinidad superada, el fundamento absoluto que se determina a sí mismo; para aprehenderla, se tiene que poseer en general el concepto de lo que es la sustancia y la verdadera subjetividad del concepto. Puesto que la soberanía es la idealidad de toda legitimación particular, está próximo el malentendido, que también es muy común, de tomarla como mero poder y arbitrio vacío, así como de considerar la soberanía como sinónimo del despotismo. Pero el despotismo designa en general la situación de la ausencia de legalidad, donde la voluntad particular como tal, sea la de un monarca o la de un pueblo (oclocracia) vale como ley o más bien en lugar de la ley, mientras que por el contrario la soberanía constituye, en situación legal y constitucional, el momento de la idealidad de las esferas y funciones particulares, para que una esfera así no sea algo independiente y autónomo en cuanto a sus fines y modos de actuación, ni algo que se sumerge dentro de sí misma, sino que en estos fines y modos de actuar esté determinada y sea dependiente *del fin del todo* (lo que en general se ha denominado con una expresión más indeterminada el *bienestar del Estado*). Esta idealidad se pone de manifiesto de un doble modo: en la situación *de paz*, las esferas y funciones particulares siguen el curso de la satisfacción de sus asuntos y fines particulares y, en parte, esto es sólo el modo de la *necesidad* inconsciente de la cosa, según la cual su egoísmo se *transforma* en la contribución al mantenimiento recíproco y al mantenimiento del todo (*vid.* § 183), pero, en parte, es la *intervención directa* desde arriba, por la cual se retrotraen continuadamente al fin del todo y se limitan de acuerdo con ella (*vid.* poder gubernativo, § 289), en tanto que son constreñidas a producir resultados directos para este mantenimiento; pero en *situación* de necesidad *(Not)*, sea interna o externa, es la soberanía, en cuyo simple concepto se aglutina el organismo que subsiste ahí en sus particularidades, y a la cual está confiada la salvación del Estado, con el sacrificio de lo que en otro caso está legitimado; aquí es donde entonces aquel idealismo alcanza su propia realidad efectiva (*vid.* más adelante, § 321).

§ 279

2. La soberanía, primeramente sólo el pensamiento *universal* de esta idealidad, *existe* sólo como la *subjetividad* cierta de sí misma y como la *autodeterminación* abstracta, y en esa medida carente de fundamento, de la voluntad, en la cual reside lo último de la decisión. Esto es lo individual del Estado como tal, el cual es sólo por esto *uno*. Pero la subjetividad es en su verdad sólo en cuanto *sujeto*, la personalidad sólo en cuanto *persona*, y en la constitución desarrollada hasta la racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto tiene su figura separada *efectivamente real para sí.* Este momento absolutamente decisivo del todo no es la individualidad en general, sino *un*

individuo, el *monarca.*

El desarrollo inmanente de una ciencia, la *deducción de todo su contenido* a partir del *concepto* simple (de otro modo una ciencia cuando menos no merece el nombre de ciencia filosófica), muestra la peculiaridad de que uno y el mismo concepto, en este caso el de voluntad, que en un comienzo, puesto que es el comienzo, es abstracto, se mantiene, pero que precisamente sólo mediante sí mismo consolida sus determinaciones y de este modo adquiere un contenido concreto. Así, el momento fundamental de la personalidad, primero abstracta en el derecho inmediato, es lo que se ha desarrollado a través de sus diversas formas de subjetividad y aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, en la objetividad completamente concreta de la voluntad, es la *personalidad del Estado*, su *certeza de sí misma* —este último elemento que supera todas las particularidades en el simple sí mismo, interrumpe la ponderación de los argumentos y contraargumentos, entre los cuales se puede oscilar siempre de un lado a otro, y con un *yo quiero, resuelve*, y da comienzo a toda acción y realidad efectiva.

Pero además, la personalidad y la subjetividad en general, como infinito referirse a sí mismo, sólo tiene *verdad* y precisamente su verdad inmediata más próxima en cuanto persona, sujeto que es para sí, y lo que es para sí es pura y simplemente *uno*. La personalidad del Estado sólo es efectivamente real como una *persona, el monarca*. La personalidad expresa el concepto como tal, la persona contiene al mismo tiempo la realidad efectiva del mismo y el concepto sólo con esta determinación es *Idea*, verdad. Una persona llamada *moral*, sociedad, comunidad, familia, por muy concreta que sea en sí, tiene la personalidad sólo como momento, abstracto en ella; no ha llegado así a la verdad de su existencia. El Estado, sin embargo, es justamente esa totalidad en la cual los momentos del concepto han logrado realidad efectiva según su verdad propia. Todas estas determinaciones ya son discutidas, por sí y en sus configuraciones, en todo el curso de este tratado, pero aquí se repiten porque si bien se las admite fácilmente en sus configuraciones particulares, no se las reconoce y aprehende adecuadamente allí donde aparecen en su verdadera posición, no aisladas, sino según su verdad, como *momentos* de la Idea. El concepto del monarca es por ello el concepto más difícil para el razonamiento, es decir, para la consideración del entendimiento reflexionante, puesto que el razonamiento se aferra a las determinaciones aisladas y por ello conoce también únicamente razones, puntos de vista finitos y el *deducir* a partir de razones. Así expone la dignidad del monarca como algo *deducido*, no sólo según la forma, sino según su determinación; pero su concepto no es el de ser algo deducido, sino más bien lo que *comienza puramente a partir de sí mismo.* Por lo tanto hay que considerar más acertada la representación del derecho del monarca como fundado en la autoridad divina, pues en ella está contenido lo incondicionado del mismo. Pero es conocido cuántos malentendidos se han asociado a esto y la tarea de la consideración filosófica es precisamente la de conceptualizar este [elemento] divino.

Soberanía del pueblo puede decirse en el sentido de que un pueblo en general

sea algo independiente *hacia fuera* y constituya un Estado propio, como el pueblo de Gran Bretaña; pero el pueblo de Inglaterra o Escocia, de Irlanda o de Venecia, Génova, Ceilán, etc., ya no puede ser un pueblo soberano desde el momento en que han dejado de tener para sí sus propios príncipes o gobiernos superiores. Por lo tanto, también se puede decir de la *soberanía hacia dentro* que reside en el *pueblo*, cuando se habla sólo en general del *todo*, exactamente como se ha mostrado antes (§§ 277, 278) que la soberanía corresponde al *Estado.* Pero la soberanía del pueblo, en cuanto tomada en *contraposición a la soberanía existente en el monarca*, es el sentido habitual en el cual en tiempos más recientes se ha empezado a hablar de soberanía del pueblo, en esta contraposición la soberanía del pueblo pertenece a las ideas erróneas en que se basa la *confusa* representación del *pueblo*. El pueblo, tomado *sin* su monarca y sin la *articulación* del todo que se conexiona precisamente con él, necesaria e inmediatamente, es la masa informe que ya no es un Estado y a la que ya no corresponde ninguna de las determinaciones que sólo están presentes en el todo *formado en sí*: soberanía, gobierno, tribunales, superioridad, estamentos y lo que sea. Dado que tales momentos que se refieren a una organización, a la vida del Estado, se presentan en un pueblo, éste deja de ser esa abstracción indeterminada que en la mera representación general se llama *pueblo.* Si por soberanía del pueblo se entiende la forma de la *república*, y más precisamente de la democracia (ya que bajo república se concibe toda clase de diversas mezcolanzas empíricas que no pertenecen a la consideración filosófica), entonces, por una parte, ya se ha dicho antes (en el § 273 nota) lo necesario, por otra parte, ante la Idea desarrollada ya no se puede hablar de semejante representación. En un pueblo que ni se represente como un *tronco* patriarcal, ni en una situación no desarrollada en la que sean posibles las formas de la democracia o aristocracia (*vid.* la misma nota), ni tampoco en una situación arbitraria e inorgánica, sino que se piensa como una totalidad desarrollada en sí, verdaderamente orgánica, la soberanía existe como la personalidad del todo, y ésta en la realidad conforme a su concepto, como la *persona del monarca.*

En el estadio citado antes, en el cual ha sido hecha la división de las constituciones en democracia, aristocracia y monarquía, desde el punto de vista de la unidad sustancial que aún permanece en sí, la cual no ha llegado aún a su infinita diferenciación y profundización en sí, el momento de la *última decisión de la voluntad que se determina a sí misma* no surge por sí en su *realidad efectiva propia* como momento orgánico *inmanente* del Estado. Siempre tiene ciertamente que existir, incluso en esas configuraciones no desarrolladas del Estado, una cima individual, ya sea que exista para sí como en las monarquías que les corresponden a ellas, o como en las aristocracias, pero especialmente en las democracias, que se eleve en los hombres de Estado, en los generales, según la contingencia y la necesidad *particular* de las *circunstancias*; pues toda acción y realidad efectiva tienen su comienzo y su consecución en la unidad decisoria de un jefe. Pero encerrada en la unión de poderes que permanece íntegra, tal subjetividad del decidir

tiene que ser, según su surgimiento y presentación, en parte accidental, en parte subordinada en general; por consiguiente, el decidir puro y sin mezcla, un *fatum* que determina desde fuera, no podría encontrarse en otra parte sino más allá de tales cimas condicionadas. Como momento de la Idea él tendría que entrar en la existencia, pero arraigando fuera de la libertad humana y de su círculo, círculo al que concibe el Estado. Aquí reside el origen de la necesidad de tomar la *decisión última* sobre los grandes asuntos y para los momentos importantes del Estado a partir de *oráculos*, del *daimon* (en Sócrates), de vísceras de los animales, de la comida y del vuelo de las aves, etc.: una decisión que los hombres, no captando todavía la profundidad de la autoconciencia y sin haber llegado desde la integridad de la unidad sustancial a ese ser-para-sí, no tuvieron aún la fuerza de ver *dentro* del ser humano. En el *daimon* de Sócrates (*vid.* antes, § 138)[161] podemos ver el comienzo de aquello por lo cual la voluntad, que antes sólo se colocaba *más allá* de sí misma, volvía en sí y se reconocía dentro de ella misma, el comienzo de la libertad *que se sabe* y por tanto de la verdadera libertad. Esta libertad real de la Idea, puesto que es ella justamente la que ha de dar a cada uno de los momentos de la racionalidad su realidad efectiva propia, actual y *autoconsciente*, es la que así atribuye a la función de una conciencia la certeza última que se determina a sí misma, la cual constituye la cima en el concepto de la voluntad. Esta última determinación, sin embargo, puede recaer en la esfera de la libertad humana sólo en tanto en cuanto tiene la posición de la cima *separada para sí*, elevada *por encima de todas las particularidades y condiciones*; pues sólo así es efectivamente real según su concepto.

§ 280

Este último sí mismo de la voluntad del Estado es, en esta abstracción suya, simple y por lo tanto *inmediata individualidad*; en su concepto mismo reside pues la determinación de la *naturalidad*; el monarca es por lo tanto esencialmente en cuanto *este* individuo, abstraído de todo otro contenido, y este individuo está destinado a la dignidad del monarca de una manera inmediata y natural, por el *nacimiento* natural.

Este paso del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser, y por tanto a la naturalidad, es de naturaleza puramente especulativa, su conocimiento corresponde por ello a la filosofía lógica. Por lo demás, es en total el mismo paso que es conocido en general como la naturaleza de la voluntad y el proceso de traducir en la existencia concreta (§ 8) en un contenido a partir de la subjetividad (en cuanto fin representado). Pero la forma propia de la Idea y del paso que aquí se considera es la *transformación inmediata* de la pura autodeterminación de la voluntad (del simple concepto mismo) en un *Esto* y en una existencia concreta natural, sin la mediación de un contenido *particular* (un fin en la acción). En la llamada *prueba ontológica* de la *existencia de Dios*, es la misma transformación del concepto absoluto en el ser, lo cual ha constituido la profundidad de la Idea en los

tiempos modernos, pero que en los tiempos más recientes ha sido tachado de *inconcebible* —por lo cual, como sólo la unidad del concepto y de la existencia concreta (§ 23) es la verdad, se ha producido la renuncia al conocimiento de la *verdad*. Puesto que la conciencia del entendimiento no tiene en sí esta unidad y se atiene a la *separación* de ambos momentos de la verdad, acaso concede para este objeto incluso una *creencia* en esa unidad. Pero en tanto que la representación del monarca es considerada como completamente accesible para la conciencia común, tanto más se atiene aquí el entendimiento a su separación y a las consecuencias que se derivan de su habilidad raciocinante, y niega así que el momento de la última decisión en el Estado *en sí y para sí* (es decir, en el concepto racional) esté unida con la naturalidad inmediata; por lo cual se afirma en primer lugar la *contingencia* de esta unión y puesto que se afirma como lo racional la absoluta diversidad de aquellos momentos, se infiere además la falta de racionalidad de tal unión, de modo que a esto se añaden las otras consecuencias que destruyen la Idea del Estado.

§ 281

Ambos momentos en su unidad indivisa, el último sí mismo sin fundamento de la voluntad y la existencia, igualmente sin fundamento, en cuanto determinación entregada a la *naturaleza*, esta Idea de lo *inamovible* del arbitrio constituye la *majestad* del monarca. En esta unidad reside la *unidad efectivamente real* del Estado, la cual sólo por esta *inmediatez* suya interna y *externa* está sustraída a la posibilidad de llegar a ser rebajada a la esfera de la *particularidad*, de su arbitrio, fines y opiniones, a la lucha de unas facciones contra otras por el trono y al debilitamiento y a la demolición del poder del Estado.

El derecho de nacimiento y de herencia constituyen el fundamento de la *legitimidad* en cuanto fundamento no de un mero derecho positivo, sino al mismo tiempo en la Idea. El hecho de que mediante la sucesión al trono determinada de un modo fijo, es decir, por la sucesión natural, se hayan prevenido las facciones en la provisión del trono, es un aspecto que con razón se ha hecho valer por mucho tiempo en favor del carácter hereditario del mismo. Con todo, este aspecto es sólo consecuencia, y convertirlo en *fundamento* rebaja la majestad a la esfera del razonamiento, y confiere como fundamentación de dicha majestad, cuyo carácter es esta inmediatez sin fundamento y este último ser-en-sí, no la Idea del Estado que le es inmanente, sino algo *externo a ella*, un pensamiento diferente de ella, acaso el bienestar del *Estado o del pueblo*. A partir de semejante determinación el carácter hereditario bien puede ser inferido por *términos medios*, pero también admite otros *términos medios* y por tanto otras consecuencias; y es demasiado conocido qué consecuencias se han obtenido de ese *bienestar* del pueblo *(salut du peuple)*.[162] Por esta razón, *solamente* la filosofía *puede* considerar con el pensamiento esta majestad, pues cualquier otro modo de investigación, que no sea el especulativo de la Idea infinita que se

fundamenta en sí misma, supera en sí y para sí la naturaleza de la majestad. El *reino electivo* fácilmente parecer ser la representación *más natural*, es decir, es lo que más se aproxima a la fatuidad del pensamiento, pues siendo los asuntos y el interés del pueblo aquello de que el monarca haya de ocuparse, tendrá que seguir dejándose a la elección del pueblo a quién quiere éste encomendar el cuidado de su bienestar, y sólo de esta encomendación proviene el derecho a gobernar. Esta consideración, lo mismo que las representaciones del monarca como empleado público supremo, la de una relación contractual entre el mismo y el pueblo, etc., provienen de la voluntad en cuanto *capricho*, opinión y arbitrio de las *mayorías*, determinación que como fue considerada desde hace mucho, vale —o más bien sólo quiere hacerse valer— como la primera en la sociedad civil, pero que ni es el principio de la familia, y menos aún del Estado, y se opone en general a la Idea de eticidad. Que el reino electivo es más bien la peor de las instituciones, se sigue ya para el razonamiento a partir de las *consecuencias*, las cuales aparecen para él por lo demás sólo como algo *posible* y *verosímil*, pero que de hecho residen esencialmente en esa institución. En un reino electivo, debido a la naturaleza de la relación por la cual en él la voluntad *particular* se convierte en lo que decide en última instancia, la constitución se convierte en una *capitulación electoral*, es decir, en un abandono del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular, de donde proviene la transformación del poder particular del Estado en propiedad privada, el debilitamiento y la pérdida de la soberanía del Estado y con ello su disolución interna y su desmoronamiento externo.

§ 282

De la soberanía del monarca emana el *derecho de gracia* del delincuente, pues sólo a ella corresponde la realización del poder del espíritu de convertir lo hecho en no hecho y de aniquilar el delito en el perdón y el olvido.

El derecho de gracia es uno de los más altos reconocimientos de la majestad del espíritu. Este derecho pertenece por lo demás a las aplicaciones o a los reflejos de las determinaciones de la esfera superior sobre la precedente. Semejantes aplicaciones pertenecen sin embargo a la ciencia particular que ha de tratar su objeto en su ámbito empírico (*vid.* § 270 nota). A tales aplicaciones pertenece también el que las ofensas al Estado en general, o a la soberanía, a la majestad y a la personalidad del príncipe queden subsumidas bajo el concepto de delito, el cual se ha presentado antes (§§ 95 hasta 102), y se determinen justamente como los delitos más graves, [así como] el particular modo de procedimiento [contra él], etc.

§ 283

El *segundo* momento contenido en el poder del príncipe es el momento de la

particularidad, o del contenido determinado y de la subsunción del mismo bajo lo universal. En la medida en que él adquiere una existencia particular, son los cargos e individuos deliberantes superiores los que llevan ante la decisión del monarca el contenido de los asuntos de Estado que se presentan, o de las determinaciones legales que llegan a ser precisas a partir de necesidades existentes, con sus aspectos *objetivos*, los fundamentos de decisión, las leyes que se refieren a ellas, las circunstancias, etc. La elección de los individuos para estas funciones así como su remoción, puesto que tiene que ver con la persona inmediata del monarca, recae en su arbitrio ilimitado.

§ 284

En la medida en que lo *objetivo* de la decisión —el conocimiento del contenido y de las circunstancias, los fundamentos de derecho y otros fundamentos de la determinación— es lo único susceptible de *responsabilidad*, e. d., de la prueba de la objetividad y por tanto pueden corresponder a una deliberación distinta de la de la voluntad personal del monarca en cuanto tal, únicamente estos cargos o individuos deliberantes están sometidos a responsabilidad; pero la majestad propia del monarca, en cuanto subjetividad que decide en última instancia, está elevada por encima de toda responsabilidad por las acciones de gobierno.

§ 285

El *tercer* momento del poder del príncipe concierne a lo universal en sí y para sí, el cual consiste, en el aspecto subjetivo, en la *conciencia moral* del *monarca*, en el aspecto objetivo, en la *totalidad* de la *constitución* y en las *leyes*; el poder del príncipe presupone los otros momentos en la medida en que cada uno de ellos presupone a éste.

§ 286

La *garantía objetiva* del poder del príncipe, de la sucesión jurídica según la herencia del trono, etc., reside en que, así como esta esfera tiene su realidad separada de los otros momentos determinados por la razón, por ello mismo los otros tienen para sí los derechos y deberes propios de su determinación; cada miembro, en tanto se conserva para sí, conserva justamente por eso a los otros en su peculiaridad dentro del organismo racional.

> Haber elaborado la constitución monárquica para la sucesión hereditaria al trono, determinada de un modo fijo según la primogenitura, de modo que con ello es reconducida al principio patriarcal del que ha surgido históricamente, pero en una determinación más alta como cima absoluta de un Estado desarrollado

orgánicamente, es uno de los resultados más recientes de la historia, el cual es de la mayor importancia para la libertad pública y para la constitución racional aunque, como se ha indicado anteriormente,[163] si bien es respetado ya, sin embargo frecuentemente es mínimamente comprendido. Las meras monarquías feudales anteriores, así como los despotismos, muestran por ello en la historia esta sucesión de revueltas, de atropellos de los príncipes, de guerras intestinas, de decadencia de individuos y dinastías soberanas, y la devastación y destrucción internas y externas, universales, que surgen de ello, pues en tal situación la distribución de los asuntos del Estado, al ser encomendadas sus partes a vasallos, pachás, etc., es sólo mecánica, no una diferencia entre determinación y forma, sino una diferencia de mayor o menor poder. Así cada parte, mientras se mantiene, se mantiene y produce *sólo a sí misma* y por tanto no mantiene y produce al mismo tiempo a las otras, y tiene por autonomía independiente a todos los momentos completamente en ella misma. En la relación orgánica en la cual se relacionan entre sí miembros, y no partes, cada uno mantiene a los otros puesto que esto satisface *su propia* esfera; para cada uno la conservación de los *otros* miembros es en igual medida un fin sustancial y un producto de la *propia* autoconservación. Las garantías que se exigen, sea para la estabilidad de la sucesión al trono, para el poder del príncipe en general, para la legalidad, para la libertad pública, etc., son aseguradas mediante las *instituciones*. Como garantías *subjetivas* pueden ser consideradas el amor del pueblo, el carácter, el juramento, el poder, etc., pero como se ha hablado de *constitución*, se trata sólo de garantías *objetivas*, de instituciones, es decir, de los momentos orgánicamente limitados y condicionados. Así son garantías recíprocas la libertad pública en general y el carácter hereditario del trono, y están en una conexión absoluta porque la libertad pública es la constitución racional, y el carácter hereditario del poder soberano es, como se ha mostrado,[164] el momento que se encuentra en el concepto de este poder.

b) El poder gubernativo

§ 287

De la decisión se distingue el cumplimiento y aplicación de las decisiones del príncipe, en general la prosecución y el buen mantenimiento de lo que ya está decidido, de las leyes vigentes, las organizaciones e instituciones para fines comunes y cosas semejantes. Esta tarea de la *subsunción* en general comprende el *poder gubernativo* en sí, bajo el cual son igualmente comprendidos los poderes *judiciales* y de *policía*, los cuales tienen relación inmediatamente con lo particular de la sociedad civil y hacen valer el interés general en estos fines.

§ 288

Los intereses comunes *particulares*, que recaen en la sociedad civil y se encuentran fuera de lo universal que es en sí y para sí del Estado mismo (§ 256) tienen su administración en las corporaciones (§ 251) de la comunidad y en los restantes gremios y estamentos así como en sus autoridades, jefes, administradores y demás. En la medida en que estos asuntos de los que ellos se ocupan, por un lado son la *propiedad privada* y el *interés* de estas esferas *particulares* y bajo este aspecto su autoridad descansa en la confianza de sus compañeros de posición social y de municipio, y que por otro lado estos círculos tienen que estar supeditados a los intereses superiores del Estado, en la atribución de estos cargos se producirá en general una mezcla de elección común de estos interesados y de una ratificación y determinación superiores.

§ 289

El *sostenimiento del interés general del Estado* y de lo *legal* en esos derechos particulares y la reconducción de los mismos a aquél exige una preocupación por parte de los delegados del poder gubernativo, de los *empleados* ejecutivos del *Estado* y de los consejeros superiores, en cuanto constituidos colegiadamente, quienes convergen en las cumbres supremas que están en contacto con el monarca. Así como la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos, así tiene aquí su sede el conflicto del mismo contra los asuntos particulares *comunes*, y de éstos junto con aquél contra los puntos de vista superiores del ordenamiento del Estado. El espíritu de corporación, que se genera en la legitimación de las esferas particulares, se transforma en sí mismo a la vez en el espíritu del Estado, ya que en el Estado tiene el medio del mantenimiento de los fines particulares. Éste es el secreto del patriotismo de los ciudadanos en este aspecto: que reconocen al Estado como su sustancia, porque él mantiene sus esferas particulares, su legitimación y autoridad, así como su prosperidad. En el espíritu de corporación, puesto que contiene *inmediatamente el enraizamiento de lo particular en lo universal*, se encuentra por ello la profundidad y la fortaleza del Estado, las cuales él posee en la *disposición de ánimo*.

La administración de los asuntos de la corporación por sus propios superiores será a menudo inadecuada, puesto que ellos ciertamente conocen y tienen presentes sus intereses y asuntos propios, pero menos completamente la conexión de las condiciones más alejadas y los puntos de vista generales, a lo cual contribuyen además de esto otras circunstancias, p. ej., el estrecho contacto privado y la igualdad en otros aspectos de los superiores con los que deben estar subordinados a ellos, su múltiple dependencia, etc. Esta esfera propia puede sin embargo ser considerada como confiada al momento de la *libertad formal*, donde el propio conocer, decidir y ejecutar así como las pequeñas pasiones y fantasías tienen un lugar de asueto y esto tanto más cuanto que el contenido del asunto, que de esa manera se deteriora o se cuida menos bien, más esforzadamente, etc., es de importancia para lo más universal del Estado y tanto más cuanto que el cuidado arduo o negligente de tan

insignificante asunto se encuentra en relación directa con la satisfacción y la opinión de sí, que se crean a partir de él.

§ 290

En la función de gobierno se presenta igualmente la *división del trabajo* (§ 198). La *organización* de las autoridades tiene por tanto la tarea formal, pero difícil, de que desde abajo, donde la vida civil es *concreta*, la misma sea gobernada de una manera concreta, pero que no obstante esta función sea dividida en sus ramas *abstractas*, las cuales sean tratadas por las autoridades correspondientes como centros distintos, cuya efectividad hacia abajo, así como en el poder superior de gobierno, converja de nuevo en una perspectiva de conjunto concreta.

§ 291

Las funciones de gobierno son de naturaleza *objetiva*, ya decidida para sí según su sustancia (§ 287), y han de cumplirse y realizarse por *individuos*. Entre ambas cosas no hay ningún vínculo natural inmediato; por tanto los individuos no están destinados a ello por la personalidad natural o por el nacimiento. Para estarlo, el momento objetivo es el conocimiento y la prueba de su capacidad, prueba que asegura al Estado su necesidad *(Bedürfnis)* y, como única condición, asegura al mismo tiempo a cada ciudadano la posibilidad de dedicarse a la clase universal.

§ 292

El aspecto subjetivo de que *este* individuo entre muchos otros es elegido para un puesto y designado con plenos poderes para dirigir la función pública —pues aquí lo objetivo no reside en la genialidad (como p. ej., en el arte), y necesariamente hay *muchos otros* indeterminados entre los cuales la preferencia no es nada absolutamente determinable—, este vínculo entre el individuo y el cargo, en cuanto aspectos siempre accidentales de por sí el uno respecto del otro, compete al poder del príncipe en cuanto poder decisorio y soberano del Estado.

§ 293

Las funciones particulares del Estado, que la monarquía otorga a las autoridades, constituyen una parte del aspecto *objetivo* de la soberanía inherente al monarca; su *diferencia* determinada está dada asimismo por la naturaleza de la cosa y así como la actividad de las autoridades es el cumplimiento de un deber, así también su función es un

derecho sustraído a la contingencia.

§ 294

El individuo que, mediante el acto soberano (§ 292), está vinculado a una profesión oficial, está obligado al cumplimiento de su deber, [que es] lo sustancial de su relación como condición de este vínculo, en el cual encuentra *como consecuencia* de esta relación sustancial los bienes y la satisfacción de su particularidad asegurada (§ 264) y la liberación de su posición externa y de su actividad oficial de cualquier otra dependencia e influencia subjetivas.

El Estado no cuenta con prestaciones arbitrarias, discrecionales (una administración de justicia, p. ej., que fuera ejercida por caballeros andantes), precisamente porque son discrecionales y arbitrarias y se reservan el cumplimiento de las prestaciones según propósitos subjetivos, lo mismo que la falta de prestación discrecional y la realización de fines subjetivos. El otro extremo del caballero andante respecto del servicio al Estado sería el del *funcionario*, que fuera vinculado a su servicio por mera necesidad *(Not)*, sin verdadero deber y por lo mismo sin derecho. El servicio al Estado exige más bien el sacrificio de la satisfacción autónoma y arbitraria de los fines subjetivos y con ello justamente otorga el derecho de encontrar tal satisfacción en la prestación debida, pero sólo en ella. Aquí reside, bajo este aspecto, la vinculación entre el interés universal y el particular, que constituye el concepto y la solidez interna del Estado (§ 260). Igualmente, la relación funcionarial no es una *relación contractual* (§ 75), si bien está presente un doble consentimiento y una prestación por ambas partes. El empleado no es llamado para un servicio individual y casual, como el mandatario, sino que pone el interés principal de su existencia espiritual y particular en esta relación. Del mismo modo, no es una cosa sólo particular y externa según su cualidad que él tuviera que realizar y que le fuera encomendada; el *valor* de tal cosa se distingue, en cuanto algo interno, de su exterioridad y no resulta dañada por la falta de prestación de lo estipulado (§ 77). Pero lo que debe prestar el funcionario es, como tal inmediatamente, un valor en sí y para sí. Lo ilícito por falta de prestación o por lesión positiva (acción antirreglamentaria, y ambas lo son) es por tanto lesión del contenido universal mismo (*cf.* § 95, un juicio negativamente infinito), consecuentemente trasgresión o incluso delito. Mediante la satisfacción asegurada de la necesidad particular, es suprimida la penuria externa que puede dar lugar a buscar los medios para su satisfacción a costa de la actividad oficial y del deber. En el poder general del Estado encuentran los encargados de sus funciones protección contra el otro aspecto subjetivo, contra las pasiones privadas de los gobernados, cuyo interés privado, etc., es afectado al hacer valer lo universal contra ellos.

§ 295

La seguridad del Estado y de los gobernados contra el abuso de poder por parte de las autoridades y de sus funcionarios reside, por una parte, inmediatamente en su jerarquía y responsabilidad, por otra parte, en la legitimidad de la comunidad, de las corporaciones, como aquello por lo cual se impide de por sí la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a los funcionarios y se completa desde abajo el control sobre el comportamiento individual, insuficiente desde arriba.

En el comportamiento y en la formación de los funcionarios se encuentra el punto en que las leyes y decisiones del gobierno afectan a la individualidad y cobran vigencia en la realidad efectiva. Éste es por tanto el lugar del cual depende la satisfacción y la confianza de los ciudadanos en el gobierno, así como la realización o el debilitamiento y la frustración de sus propósitos, bajo el aspecto de que el *modo* y la *manera* de la realización se tiene fácilmente en tan alta estima por el sentimiento y la disposición de ánimo como por el *contenido* de lo que debe realizarse, el cual ya de por sí puede contener una carga. De la inmediatez y personalidad de este contacto depende que el control desde arriba de este aspecto alcance imperfectamente su objetivo, el cual también puede encontrar obstáculos en el interés común de los funcionarios en cuanto clase que se aglutina contra los subordinados y contra los superiores, obstáculos cuya eliminación, particularmente en instituciones acaso todavía más imperfectas, exige y justifica la intervención superior de la soberanía (como p. ej., la de Federico II en el caso que se hizo famoso del molinero Arnold).

§ 296

Pero que la ecuanimidad, la equidad y la templanza del comportamiento se haga *costumbre* está vinculado, en parte, con la directa *educación ética* y de *pensamiento*, que mantiene el equilibrio espiritual frente a lo que el aprendizaje de las llamadas ciencias de los objetos de estas esferas, el ejercicio exigible de las funciones, el trabajo real, etc., tiene en sí de mecanismo y demás; por otra parte, la *grandeza* del Estado es un momento principal, por el cual se debilitan tanto el peso de las familias y de otros vínculos privados como también se hacen más impotentes y torpes la venganza, el odio y otras pasiones semejantes; en la ocupación con los grandes intereses que existen en el gran Estado desaparecen para sí estos aspectos subjetivos y se genera el hábito de los intereses, propósitos y asuntos universales.

§ 297

Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal de la *clase media*, en la cual reside la inteligencia cultivada y la conciencia recta de la masa de un pueblo. Que esta clase no adopte la posición aislada de una aristocracia y que la cultura y la habilidad no se conviertan en un medio de arbitrariedad y en una dominación,

se logra por las instituciones de la soberanía, desde arriba, y por los derechos de la corporación, desde abajo.

Así, antes, la administración de la justicia, cuyo objeto es el interés propio de todos los individuos, se había transformado en un instrumento de ganancia y de dominación debido a que el conocimiento del derecho se recubría de erudición y de una lengua extranjera y el conocimiento del procedimiento jurídico, de un complicado formalismo.

c) El poder legislativo

§ 298

Al *poder legislativo* conciernen las leyes como tales, en la medida en que requieren una ulterior determinación continua, y los asuntos internos totalmente generales según su contenido. Este poder es él mismo una parte de la constitución, la cual está presupuesta por él y en esa medida queda en sí y para sí fuera de su determinación directa, pero recibe su desarrollo ulterior en el perfeccionamiento de las leyes y en el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno.

§ 299

Estos objetos se determinan más precisamente con relación a los individuos bajo dos aspectos: a) lo que mediante el Estado obtienen en su beneficio y ellos disfrutan y b) lo que ellos han de realizar para él. Bajo lo primero se comprenden las leyes de derecho privado en general, los derechos de las comunidades y corporaciones e instituciones totalmente generales e, indirectamente (§ 298), la totalidad de la constitución. Pero lo que se ha de realizar en prestación, en tanto que se puede reducir a *dinero* como *valor* efectivamente universal de las cosas y de las prestaciones, puede ser determinado de un modo justo y a la vez de manera que los trabajos y servicios *particulares* que puede prestar el individuo estén mediados por su arbitrio.

Qué objeto se habría de remitir a la legislación general y qué se habría de dejar en principio a la determinación de la autoridad administrativa y a la regulación del gobierno se puede distinguir ciertamente en general, de modo que en aquélla sólo recaiga lo totalmente universal según el contenido, las determinaciones legales, mientras que en ésta recaiga lo particular y el modo y manera de la *ejecución*. Ahora bien, esta distinción no está plenamente determinada ya, por el hecho de que la ley, por ser ley, no es un mero mandamiento en general (como «no matarás», *vid.* nota al § 140), tiene que ser *determinada* en sí; sino que cuanto más determinada sea, más se acerca su contenido a la capacidad de ser aplicada tal como es. Pero al mismo tiempo la determinación que vaya muy lejos daría a las leyes un aspecto empírico, que en la ejecución efectiva tendría que estar sujeto a alteraciones, lo que

perjudicaría su carácter de leyes. En la unidad orgánica de los poderes del Estado se encuentra mismamente que es *uno* el espíritu que establece lo universal y que lo lleva y realiza en su realidad efectiva determinada. En el Estado puede sorprender ante todo que, de las muchas habilidades, posesiones, actividades, talentos y de los infinitamente variados *patrimonios* vivos que se encuentran en ellos, y que al propio tiempo están ligados a la disposición del ánimo, el Estado no exija ninguna prestación directa, sino que sólo pretenda el *único* patrimonio que aparece como *dinero*. Las prestaciones que se refieren a la defensa del Estado frente a los enemigos pertenecen tan sólo al deber de la sección siguiente. Pero, de hecho, el dinero no es un patrimonio *particular* al lado de los demás, sino que es lo universal de ellos en la medida en que se producen en la exterioridad de la existencia concreta, en la cual pueden ser aprehendidos como una *cosa*. Sólo en esta culminación sumamente externa es posible la determinidad cuantitativa y con ello la justicia y la igualdad de las prestaciones. En su *República*, Platón deja distribuir los individuos en las clases particulares por los superiores y que ellos les impongan sus prestaciones particulares (*cf.* § 185 nota); en la monarquía feudal los vasallos tenían que prestar servicios asimismo indeterminados, pero también en su *particularidad*, p. ej., el oficio de juez, etc.; en Oriente, en Egipto, para las enormes construcciones, etc., las prestaciones son igualmente de cualidad *particular*, etc. En estas relaciones falta el principio de la *libertad subjetiva*, a saber, que el hacer sustancial del individuo, que en tales prestaciones es de todos modos algo particular por su contenido, esté mediado por su *voluntad particular*, un derecho que únicamente es posible por la exigencia de las prestaciones en la forma del valor universal[165] y que es el fundamento que ha dado lugar a esta transformación.

§ 300

En el poder legislativo como totalidad actúan ante todo los otros dos momentos, el *monárquico* en cuanto que a él corresponde la decisión suprema, el *poder gubernativo* como el momento consultivo, con el conocimiento concreto y la visión de conjunto en sus diversas facetas y los principios reales que han llegado a ser estables en él, así como con el conocimiento de las necesidades del poder del Estado en particular, finalmente el elemento *estamental*.

§ 301

El elemento *estamental* tiene la determinación de que la ocupación universal, no sólo *en sí (an sich)* sino también *para sí*, es decir, que el momento de la *libertad* subjetiva *formal*, la conciencia pública como *universalidad empírica* de las intenciones y pensamientos de los *muchos*, llegue en él a la existencia.

La expresión *los muchos* (οι πολλοι) designa la universalidad empírica más correctamente que la expresión corriente: *todos*. Pues si se dice que de suyo se comprende que bajo este *todos* en primer lugar no se mencionan al menos a los niños, las mujeres, etc., también se comprende más aún de suyo que no se debiera emplear la expresión totalmente determinada *todos*, cuando se trata de algo aún totalmente indeterminado. En general, han llegado a circular en la opinión tan innumerables representaciones y modos de hablar torcidos y falsos sobre el pueblo, la constitución y los estamentos que sería un esfuerzo vano querer citarlos, discutirlos y corregirlos. La representación que la conciencia común suele tener por de pronto ante sí sobre la necesidad o utilidad de la colaboración de los estamentos es preferentemente, más o menos, que los delegados del pueblo o incluso el pueblo *tienen que comprender mejor* lo que les sirve mejor y que tienen la indudable mejor voluntad para lo que es mejor. En lo que atañe a lo primero, suele ser el caso que el pueblo, en la medida en que con esta palabra se designa una parte particular de los miembros de un Estado, expresa la parte *que no sabe lo que quiere*. Saber lo que se quiere, y más aún lo que quiere la voluntad que es en sí y para sí, la razón, es el fruto del profundo conocimiento e intelección que justamente no es cosa del pueblo.

La garantía para el bien general y para la libertad pública que reside en los estamentos se encuentra, con algo de reflexión, no en la comprensión particular de los mismos —pues los funcionarios superiores del Estado tienen necesariamente una comprensión más profunda y englobante de la naturaleza de las instituciones y necesidades del Estado, así como una mayor aptitud y hábito para estos asuntos, y *pueden* hacer lo mejor sin los estamentos, como también tienen que hacer lo mejor en las asambleas de estamentos—, sino que se encuentra, en parte, en un ingrediente de inteligencia de los delegados, especialmente en el ejercicio de los funcionarios que están más lejos de los ojos de los puestos superiores y en particular en las necesidades y carencias más acuciantes y especiales que ellos tienen ante sí en una intuición concreta, pero en parte se encuentra en aquel efecto que lleva consigo la censura que se puede esperar de la multitud o de los muchos y, sobre todo, la censura pública, [a saber] el efecto de aplicar de antemano la mejor inteligencia a los asuntos y a los proyectos que se propongan y que se organicen sólo conforme a los motivos más puros, constricción esta que es igualmente eficaz en los miembros de los estamentos. Pero en lo que respecta a la especial *buena voluntad* de los estamentos para lo mejor universal, ya se hizo notar antes (§ 272 nota) que pertenece a la intención de la plebe, al punto de vista de lo negativo en general, el presuponer en el gobierno una voluntad mala o menos buena; —presuposición que ante todo, si debiera ser respondida de igual manera, tendría como consecuencia la recriminación de que los estamentos, puesto que provienen de la individualidad, del punto de vista privado y de los intereses particulares, estarían inclinados a usar su influencia para éstos, a costa del interés general, mientras que por el contrario los otros momentos del poder del Estado están ya de por sí situados en el punto de vista del Estado y dedicados al fin universal.

Por lo que aquí concierne en general a la *garantía* que debe encontrarse particularmente en los estamentos, también cada una de las otras instituciones del Estado comparte con ellos el ser una garantía del bienestar público y de la libertad racional, y entre ellas hay instituciones como la soberanía del monarca, la herencia a la sucesión del trono, la constitución de la justicia, etc., en las cuales reside esta garantía en un grado aún más fuerte. La determinación conceptual propia de los estamentos se ha de buscar por tanto en el hecho de que en ellos viene *a la existencia en relación con el Estado* el momento subjetivo de la libertad general, la inteligencia propia y la voluntad propia de la esfera que en esta exposición ha sido denominada sociedad civil. El que este momento sea una determinación de la Idea desarrollada hasta la totalidad, esta necesidad *(Notwendigkeit)* interna que no se ha de confundir con *necesidades y utilidades externas*, se deriva, como en todo, de un punto de vista filosófico.

§ 302

Considerados como órgano *mediador*, los estamentos se encuentran entre el gobierno en general, por un lado, y el pueblo disuelto en individuos y esferas particulares, por otro. Su determinación requiere en ellos tanto el *sentido* y la *disposición de ánimo* del *Estado* y del *gobierno* cuanto el de los *intereses* de los círculos *particulares* y de los *individuos*. Al mismo tiempo, esta posición tiene el significado de una mediación de la comunidad con el poder gubernativo organizado, de modo que ni el poder del príncipe aparezca *aislado* como un extremo, y por lo tanto como mero poder y arbitrio de dominio, ni los intereses particulares de las comunidades, de la corporación y de los individuos se aíslen o, más aún, que los individuos lleguen a representar una *multitud* y un *montón*, por lo tanto una opinión y voluntad inorgánicos y un poder meramente masivo frente al Estado orgánico.

Pertenece a una de las más importantes concepciones lógicas el que un momento determinado, que en tanto se encuentra en una contraposición tiene la posición de un extremo, deja de serlo y es un momento *orgánico* por el hecho de que al mismo tiempo es un *término medio*. En el caso del objeto aquí considerado es tanto más importante poner de relieve este aspecto, porque pertenece al prejuicio frecuente, pero sumamente peligroso, representar a los estamentos principalmente bajo el punto de vista de la *oposición* frente al gobierno, como si ésta fuese su posición esencial. Orgánicamente, es decir, integrado en la totalidad, el elemento estamental se evidencia sólo a través de la función de la mediación. De este modo, la oposición misma se rebaja a una apariencia. Si esta oposición, en la medida en que tiene su manifestación, no afectara tan sólo a la superficie, sino que efectivamente se convirtiera en una oposición sustancial, entonces el Estado se entendería en vías de decadencia. El signo de que el enfrentamiento no es de esta clase se manifiesta, según la naturaleza de la cosa, en el hecho de que los objetos del mismo no

conciernen a los elementos esenciales del organismo del Estado, sino a cosas más especiales e indiferentes, y en que la pasión que se vincula a este contenido se convierte en partidismo por un interés meramente subjetivo, quizá por los puestos superiores del Estado.

§ 303

El estamento *universal*, más precisamente el que se dedica al *servicio del gobierno*, ha de tener inmediatamente en su determinación lo universal como fin de su actividad esencial; en el elemento *estamental* del poder legislativo, el *estamento privado* adquiere una eficacia y *significación políticas*. Ahora ya no puede aparecer éste ni como una mera masa indivisa, ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que él es ya*, es decir, diferenciado en el *estamento* que se funda en la relación sustancial y en el que se funda en las necesidades particulares y en el trabajo que las mediatiza (§ 201 y sigs.). Sólo así se vincula verdaderamente, en este respecto, lo *particular*, efectivamente real en el Estado, con lo universal.

Esto va contra otra representación usual, la de que, puesto que el estamento privado se eleva en el poder legislativo a la participación en la cosa universal, tiene que aparecer allí en la forma de lo *individual*, ya sea que deban elegir representantes para esta función, ya sea incluso que cada uno deba ejercer un voto para ello. Esta visión atomística, abstracta, desaparece ya en la familia así como en la sociedad civil, donde el individuo sólo hace su aparición como miembro de algo universal. El Estado, sin embargo, es esencialmente una organización de miembros tales que son *círculos para sí*, y en él ningún momento debe mostrarse como una multitud inorgánica. *Los muchos* como individuos, lo que se entiende de buen grado como pueblo, son ciertamente un *conjunto*, pero sólo como la *multitud* — una masa informe, cuyo movimiento y acción sería, precisamente por eso, sólo elemental, irracional, salvaje y temible. Cuando en relación con la constitución se oye hablar aún de *pueblo*, de esta colectividad inorgánica, ya se puede saber de antemano que sólo se han de esperar generalidades y declamaciones torcidas. La representación que disuelve de nuevo en un montón de individuos a la comunidad ya existente en esos círculos, donde entran en lo político, es decir, en el punto de vista de la *suprema universalidad concreta*, mantiene justamente por eso a la vida civil y la vida política separadas una de otra y coloca ésta, por así decirlo, en el aire, ya que su base sólo sería la abstracta individualidad del arbitrio y la opinión, por lo tanto lo accidental, y no un fundamento *estable* y *justificado* en sí y para sí. Si bien en las representaciones de las llamadas teorías de este tipo los *estamentos* de la sociedad civil en general y los *estamentos* en el sentido *político* se encuentran alejados entre sí, la lengua no obstante ha mantenido aún esta unión que antes existía sin más.[166]

§ 304

El elemento político-estamental contiene a la vez en su determinación propia la diferencia de estamentos ya existente en las esferas precedentes. Su posición en un primer momento abstracta, es decir, la del *extremo de la universalidad empírica* frente al *principio del príncipe* o *monárquico* en general, en la cual reside únicamente la *posibilidad* de la *concordancia*, y con ello igualmente la *posibilidad* de la oposición *hostil*, esta posición abstracta se transforma en relación racional (en *silogismo*, *vid.* nota al § 302)[167] sólo porque su *mediación* llega a la existencia. Como del lado del poder del príncipe, el poder gubernativo (§ 300) tiene ya esta determinación, así también del lado de los estamentos, un momento de los mismos tiene que estar orientado según la determinación de existir esencialmente como momento del término medio.

§ 305

Uno de los estamentos de la sociedad civil contiene el principio que es de por sí capaz de estar constituido para esta relación política, el estamento de la eticidad natural, esto es, el que tiene como base la vida familiar y, con respecto a la subsistencia, la posesión de la tierra, así como con respecto a su particularidad, tiene en común con el elemento del príncipe un querer que descansa en sí mismo y la determinación natural que éste incluye en sí.

§ 306

Para la posición y el significado políticos, este estamento está constituido más directamente, en la medida en que su patrimonio es independiente tanto del patrimonio del Estado como de la inseguridad de la industria, del afán de lucro y de la mutabilidad de la posesión en general, tanto del favor del poder gubernativo como del favor de la multitud, e incluso está asegurado *frente al propio arbitrio* por el hecho de que los miembros de este estamento llamados a este destino carecen del derecho de los otros ciudadanos, ya sea de disponer libremente de toda su propiedad, ya de saber que ésta pasará a sus hijos según la igualdad del amor por ellos; el patrimonio se hace así un *bien hereditario inalienable*, gravado por el mayorazgo.

§ 307

El derecho de esta parte del estamento sustancial está fundado de este modo precisamente, por una parte, en el principio natural de la familia, pero a la vez éste está trastocado por duros sacrificios para el *fin político*, con lo cual este estamento está

esencialmente asignado para la actividad hacia este fin e igualmente, en consecuencia, está llamado y *legitimado* para él por el *nacimiento* y sin la contingencia de una elección. Con ello tiene la posición sólida y sustancial entre la arbitrariedad subjetiva o la accidentalidad de ambos extremos y como lleva consigo (*vid*. § anterior) una semejanza del momento del poder del príncipe, comparte también con el otro extremo las necesidades por lo demás iguales, y los derechos iguales, y llega a ser así al mismo tiempo sostén del trono y de la sociedad.

§ 308

En la otra parte del elemento estamental recae el aspecto *móvil* de la *sociedad civil*, que puede intervenir exteriormente a causa de la multitud de sus miembros, pero esencialmente a causa de la naturaleza de su destino y ocupación, sólo por medio de *delegados.* En la medida en que éstos son delegados de la sociedad civil, se sigue inmediatamente de ello que la sociedad hace esto *como lo que ella es*, por tanto no como disuelta atomizadamente en los individuos que se reúnen sólo por un instante sin ulterior permanencia y sólo para un acto singular y temporal, sino en cuanto articulada en sus asociaciones, comunidades y corporaciones ya constituidas, las cuales adquieren de este modo una conexión política. La existencia de los estamentos y su asamblea encuentra una garantía constituida y propia en su legitimación para tal delegación convocada por el poder del príncipe, así como en la legitimación del primer estamento a aparecer como tal (§ 307).

Que *todos* individualmente deban tener parte en la deliberación y decisión sobre los asuntos generales del Estado porque estos todos son miembros del Estado y sus asuntos son los asuntos *de todos*, en los cuales tienen un *derecho* a estar con su saber y querer, esta representación que quisiera poner el elemento *democrático sin ninguna forma racional* en el Estado-organismo, el cual sólo es tal mediante esta forma, es fácil de entender porque se atiene a la determinación *abstracta* de ser miembro del Estado y el pensar superficial se atiene a las abstracciones. La consideración racional, la conciencia de la Idea, es *concreta* y coincide en esta medida con el verdadero sentido *práctico*, que no es él mismo nada distinto del sentido racional, el sentido de la Idea, el cual sin embargo no hay que confundir con la simple rutina de los negocios y con el horizonte de una esfera limitada. El Estado concreto es el *todo articulado en sus círculos particulares*; el miembro del Estado es un *miembro* de uno de tales *estamentos*; sólo en esta determinación objetiva suya puede entrar en consideración en el Estado. Su determinación universal contiene en general el doble momento de ser *persona privada* y, en cuanto *pensante*, ser en igual medida conciencia y querer de lo *universal*; pero esta conciencia y querer ahora no están sólo vacíos, sino *llenos* y realmente *vivos*, cuando están llenos con la particularidad —y ésta es el estamento y la determinación particulares—, es decir, el individuo es *género*, pero tiene su *realidad efectiva inmanente* universal como

género *más próximo*. Por lo tanto, su determinación real y viva para lo *universal* la obtiene ante todo en su esfera de corporación, comunidad, etc. (§ 251), donde se le deja entrar libremente, por su idoneidad, en todas aquellas para las que esté capacitado, a las que pertenece también el estamento universal. Otro presupuesto que se encuentra en la representación de que *todos* deben tomar parte en los asuntos del Estado, es decir, que *todos entienden algo de estos asuntos*, es tan absurdo como tan frecuentemente se puede oír a pesar de todo. En la opinión pública (*vid.* § 316), sin embargo, a cada uno le está abierto el camino para exteriorizar y hacer valer su opinar subjetivo sobre lo universal.

§ 309

Puesto que la delegación se hace para la deliberación y decisión sobre los asuntos generales, aquélla tiene el sentido de que por la confianza son destinados a ello individuos tales que entienden de esos asuntos más que los que delegan, como también que ellos no hacen valer el interés particular de una comunidad o corporación contra el interés general, sino esencialmente éste. Con ello, no tienen la relación de ser mandatarios comisionados, o portadores de instrucciones, tanto menos cuanto que la reunión tiene la determinación de ser una asamblea viva, que se instruye y se convence recíprocamente y que delibera en común.

§ 310

La garantía de la cualidad correspondiente a este fin y de la disposición de ánimo —puesto que el patrimonio independiente aspira a su derecho ya en la primera parte de los estamentos— se muestra en la segunda parte, que surge del elemento móvil y cambiante de la sociedad civil, preferentemente en la disposición de ánimo, en la habilidad y el conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad civil, adquiridos mediante la dirección *efectiva* de los asuntos en los *cargos públicos o servicios del Estado*, y confirmados *por los hechos*, así como en el *sentido de la autoridad* y en el *sentido del Estado*, formados y experimentados de ese modo.

La opinión subjetiva de sí mismo encuentra fácilmente superflua, así como incluso algo ofensiva, la exigencia de tales garantías cuando se hace con respecto al llamado pueblo. Pero el Estado tiene como determinación suya lo objetivo, no una opinión subjetiva y su confianza en sí misma; los individuos pueden ser para él sólo lo que en ellos es cognoscible y está probado objetivamente, y él tiene tanto más que ver en esta parte del elemento estamental cuanto que éste tiene su raíz en los intereses y ocupaciones dirigidos a lo particular, donde la contingencia, la mutabilidad y el arbitrio tienen su derecho a expandirse. La condición externa, un patrimonio seguro, aparece tomado simplemente para sí como el extremo unilateral de la exterioridad

frente al otro extremo, igualmente unilateral, la confianza meramente subjetiva y la opinión de los electores. Tanto el uno como el otro en su abstracción contrastan frente a las propiedades concretas que son exigibles para la deliberación de los asuntos del Estado, y que se contienen en las determinaciones indicadas en el § 302. Por lo demás, la cualidad del patrimonio tiene ya, en la elección para los cargos públicos y otros servicios de las asociaciones y comunidades, la esfera donde ella ha podido ejercitar su influencia, particularmente si algunos de estos asuntos son administrados gratuitamente, y directamente con respecto a los asuntos de los estamentos, si los miembros no perciben ningún honorario.

§ 311

La delegación, en cuanto proveniente de la sociedad civil, tiene además el sentido de que los delegados estén familiarizados con sus necesidades especiales, sus obstáculos e intereses particulares, y que pertenezcan a ellos. En tanto que, según la naturaleza de la sociedad civil, la delegación proviene de sus diversas corporaciones (§ 308) y el simple modo de este proceso no se perturba con abstracciones y representaciones atomísticas, ella cumple así inmediatamente aquel punto de vista, y elegir es en general o bien algo superfluo o se reduce a un modesto juego de opinión y de arbitrariedad.

Es de por sí manifiesto el interés de que entre los delegados se encuentren para cada gran rama particular de la sociedad, p. ej., para el comercio, para las fábricas, etc., individuos que la conozcan profundamente y que pertenezcan a ella; en la representación de un elegir disperso e indeterminado esta importante circunstancia se abandona a la contingencia. Pero cada una de esas ramas tiene frente a las otras igual derecho de estar representada. Si los delegados se consideran como *representantes*, entonces esto tiene un sentido orgánicamente racional sólo en tanto que no son *representantes* de *individuos*, de una multitud, sino *representantes* de una de las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. El representar ya no tiene así el significado de que uno esté *en el lugar del otro*, sino que el interés mismo está *efectivamente presente* en su representante, así como el representante está ahí por su propio elemento objetivo. De la elección por medio de muchos individuos se puede aún señalar que necesariamente, en particular en los grandes Estados, sobreviene la *indiferencia* de cara a dar el voto propio, ya que esto tiene un efecto insignificante en la multitud, y los que tienen derecho al voto —por más que esta atribución pueda serles presentada y valorada como algo muy elevado — ni siquiera aparecen para la votación; así que de tal institución se sigue más bien lo contrario de su finalidad y la elección cae en el poder de unos pocos, de un partido, y por tanto en el poder del interés particular, contingente, que debería ser inmediatamente neutralizado.

§ 312

De los dos aspectos contenidos en los elementos estamentales (§§ 305 y 308), cada uno aporta a la deliberación una modificación particular y, como además uno de los momentos tiene la peculiar función de la mediación en el seno de esta esfera, y precisamente entre [miembros] existentes, resulta para el mismo igualmente una existencia separada; la asamblea de estamentos se dividirá así en *dos cámaras*.

§ 313

Mediante esta separación no sólo la madurez de la decisión mediatizada por una pluralidad de *instancias* adquiere una mayor seguridad y se aleja la contingencia de una votación instantánea, así como la contingencia que puede adquirir la decisión por la mayoría de votos, sino que sobre todo el elemento estamental viene menos a situarse en el caso de estar directamente en oposición al gobierno o, en el caso de que el momento mediador se encuentre igualmente del lado del segundo estamento, el peso de su opinión saldrá tanto más reforzado cuanto ésta aparezca más imparcial y neutralizada su oposición.

§ 314

Como la institución de estamentos no tiene la determinación de que mediante ella los asuntos del Estado *en sí (an sich)* sean deliberados y decididos de la mejor manera, para cuyo aspecto ella constituye sólo un añadido (§ 301), sino que su determinación decisiva consiste en que en su saber, deliberar y decidir conjuntos sobre los asuntos generales, con respecto a los miembros de la sociedad civil que no toman parte en el gobierno, el momento de la libertad *formal* consiga su derecho; así obtiene ante todo el momento del conocimiento *universal* su expansión mediante la *publicidad* de las deliberaciones de los estamentos.

§ 315

La apertura de esta oportunidad de conocimiento tiene un aspecto más universal, a saber, que sólo así la *opinión pública* adquiere la *verdadera Idea* y *comprensión* de la situación y del concepto del Estado y de sus asuntos, y sólo de este modo adquiere una *capacidad de juzgar más racionalmente sobre ellos*; luego aprende también a conocer y respetar las ocupaciones, los talentos, virtudes y habilidades de las autoridades del Estado y de los funcionarios. Como esos talentos adquieren con tal publicidad una poderosa ocasión de desarrollo y un escenario de alto honor, así es ella de nuevo el medio de curación contra la presunción de los individuos y de la multitud, y un medio de formación para éstos, y precisamente uno de los mayores.

§ 316

La libertad subjetiva formal de que los individuos como tales tengan y exterioricen sus *propios* juicios, opiniones y consejos sobre los asuntos generales, tiene su manifestación en el conjunto que se llama *opinión pública*. Lo universal en sí y para sí, lo *sustancial* y *verdadero*, está vinculado con su contrario, con lo de por sí *peculiar* y *particular* del *opinar*[168] de los muchos; esta existencia es por tanto la contradicción presente consigo misma, el conocer como *fenómeno*; la esencialidad inmediata, del mismo modo que la inesencialidad.

§ 317

La opinión pública contiene por tanto en sí los eternos principios sustanciales de la justicia, el verdadero contenido y el resultado de la constitución y legislación totales y de la situación universal en general, en la forma del *sano sentido común*, como el fundamento ético que penetra en todo en la forma de prejuicios, así como las verdaderas necesidades y las correctas tendencias de la realidad efectiva. Al mismo tiempo, como este elemento interno entra en la conciencia y viene a la representación en frases generales, en parte de por sí y en parte con el auxilio del razonar concreto sobre acontecimientos, ordenaciones y relaciones del Estado y necesidades sentidas, así se introduce la total contingencia del opinar, su ignorancia y perversión, su conocimiento y apreciación falsos. Puesto que aquí se trata de la conciencia de la *peculiaridad* del parecer y del conocimiento, una opinión es tanto más peculiar cuanto peor es su contenido; pues lo malo es lo totalmente particular y peculiar en su contenido; lo racional, en cambio, es lo universal en sí y para sí, y lo *peculiar* es aquello a partir de lo cual la opinión *se imagina algo*.

Por lo tanto, no se ha de tener por una diversidad de pareceres subjetivos cuando se dice una vez:

Vox populi, vox dei;

y la otra vez (en Ariosto,[169] p. ej.)

Che'l Volgare ignorante ogn'un riprenda
E parli più di quel che meno intenda.[170]

Ambos se encuentran a la vez en la opinión pública y en tanto que en ella verdad y error sin fin están unidos tan inmediatamente, no hay verdadera seriedad ni con el uno ni con el otro. Dónde hay seriedad, puede parecer difícil de distinguir; de hecho será también así, si uno se atiene a la *expresión inmediata* de la opinión pública. Sin embargo, en cuanto lo sustancial es algo interno en ella, sólo con esto hay verdadera

seriedad; pero precisamente porque es lo sustancial, esto no puede ser conocido a partir de ella, sino a partir de sí mismo y para sí mismo. La pasión que se ponga en lo opinado y la seriedad con que se afirme o se ataque y se discuta no son ningún criterio sobre lo que de hecho se haya de tratar; pero este opinar no se dejaría persuadir lo mas mínimo del hecho de que su seriedad no sea nada serio. Un gran espíritu[171] ha planteado a la discusión pública la pregunta de *si está permitido engañar a un pueblo*. Se tendría que responder que un pueblo no se deja engañar sobre su fundamento sustancial, la *esencia* y el carácter determinado de su espíritu, pero sobre el modo en que sabe esto y enjuicia conforme a este modo sus acciones, acontecimientos, etc., es engañado *por él mismo.*

§ 318

La opinión pública merece por consiguiente tanto ser *apreciada* como ser *despreciada*, esto último por su conciencia y expresión concretas, lo primero por su fundamento esencial, el cual, más o menos oscurecido, aparece sólo en aquella concreción. Como ella no tiene en ella la medida de la diferencia, ni la capacidad de elevar dentro de sí el aspecto sustancial al saber determinado, la independencia respecto de la opinión pública es la primera condición formal para algo grande y racional (tanto en la realidad efectiva como en la ciencia). Esto puede ser seguro por otra parte de que ella lo consentirá en lo sucesivo, lo reconocerá y lo transformará en uno de sus prejuicios.

§ 319

La libertad de la comunicación pública (uno de cuyos medios, la *prensa*, lo que aventaja en difusión más amplia ante el otro medio, el discurso oral, lo pierde en cambio en vivacidad), la satisfacción de aquel impulso punzante de decir y haber dicho su opinión, tiene su garantía directa en las leyes jurídicas y ordenanzas policiales, que en parte impiden y en parte castigan sus intemperancias; pero tiene la garantía indirecta en la inocuidad que ante todo se funda en la racionalidad de la constitución, en la estabilidad del gobierno, y luego también en la publicidad de las asambleas de los estamentos. En esta última, en la medida en que en estas asambleas se expresa la inteligencia sólida y formada sobre los intereses del Estado y a los demás se les deja decir lo que tiene poco significado, se les quita principalmente la opinión de que semejante charla sea de una importancia y efectividad propias; pero además, [otra garantía reside] en la indiferencia y en el desprecio ante el hablar fatuo y odioso al cual pronto se ha reducido necesariamente.

Definir la libertad de prensa como la libertad de decir y de escribir *lo que se quiere* está en paralelo a declarar la libertad en general como la libertad de *hacer lo que se quiere*. Tal discurso pertenece a la rudeza y superficialidad todavía totalmente

incultas de la representación. Por lo demás, según la naturaleza de la cosa no hay ningún otro lugar en que el formalismo se afiance tan obstinadamente y sea tan poco comprensible como en esta materia. Pues el objeto es lo más fugaz, particular y contingente del opinar en la interminable diversidad del contenido y de los cambios; por encima de la incitación directa al robo, al asesinato, a la rebelión, etc., se encuentra el arte y la cultura de la expresión, que aparece para sí como totalmente general e indeterminada, pero que, en parte, también esconde a la vez un significado totalmente determinado, y en parte conecta con consecuencias que no se expresan efectivamente y de las que es indeterminable tanto si ellas se derivan correctamente como si deben estar contenidas en aquella expresión. Esta indeterminabilidad de la materia y de la forma no permite a las leyes correspondientes alcanzar aquella determinidad que es exigible de las leyes y, puesto que la trasgresión, lo ilícito y la ofensa tienen aquí la figura más particular y *más subjetiva*, convierte al juicio igualmente en una decisión totalmente *subjetiva*. Además, la ofensa se dirige a las ideas, la opinión y la voluntad de los otros, y éstos son el elemento en el que la ofensa alcanza una realidad efectiva; este elemento, sin embargo, pertenece a la libertad de los otros y depende por tanto de éstos que esa acción lesiva sea un hecho real. Contra las leyes, por consiguiente, puede mostrarse tanto su indeterminidad como pueden hallarse para la expresión giros y formulaciones del lenguaje mediante los cuales se eluden las leyes o se considera la decisión judicial como un juicio subjetivo. Más aún, cuando la expresión se trata como un *hecho lesivo*, se puede sostener en contra que no es ningún hecho, sino sólo un *opinar* y un *pensar* o igualmente que sólo es un *decir*; así en un instante, por la mera subjetividad del contenido y de la forma, por la *insignificancia* y *nimiedad* de un mero opinar y decir, se exige la *impunidad* del mismo y precisamente para este mismo opinar en cuanto que es propiedad mía, y ciertamente *la más espiritual*, y para el decir, en cuanto expresión y uso de esta propiedad mía, se exige *alto respeto* y *consideración*.[172]

Pero lo sustancial es y sigue siendo que la ofensa contra el honor por parte de los individuos en general, la difamación, injuria y el desprestigio al gobierno, a sus autoridades y funcionarios, a la persona del príncipe en particular, el escarnio de las leyes, la incitación a la rebelión, etc., son delitos, trasgresiones en los grados más diversos. La mayor indeterminabilidad que adquieren tales acciones por el elemento en que tienen su expresión no supera este carácter sustancial suyo y por tanto tiene sólo la consecuencia de que el terreno *subjetivo* a partir del cual se cometen determina también la *naturaleza* y la *figura* de la *reacción*; este terreno de la trasgresión es el mismo que, en la reacción —sea ella ahora determinada como impedimento policial del delito, o como castigo propiamente dicho—, convierte en necesidad la subjetividad del parecer, la contingencia y cosas semejantes. El formalismo se pone aquí, como siempre, a deducir por medio de razonamientos la naturaleza concreta y sustancial de la cosa, a partir de aspectos *singulares* que pertenecen a la manifestación externa y de abstracciones que él elabora con ellos.

Pero las *ciencias*, puesto que si son ciencias y no otra cosa, no se encuentran de ningún modo en el terreno del opinar y del parecer subjetivo, y en la medida en que su exposición no consiste en el arte de los cambios, de las alusiones, de las expresiones a medias y de las reticencias, sino en la inequívoca, determinada y abierta expresión del significado y del sentido, no recaen bajo la categoría de lo que constituye la opinión pública (§ 316).

Por lo demás, dado que, como antes se señaló, el elemento en el que los pareceres y sus expresiones llegan a ser en cuanto tales una *acción consumada* y alcanzan su existencia efectiva son la inteligencia, los principios y las opiniones *de los otros*, este aspecto de las acciones, su efecto propio y la *peligrosidad* para los individuos, la sociedad y el Estado (*vid*. § 218) depende también de la característica de este terreno, como una chispa arrojada a un montón de pólvora tiene una peligrosidad completamente distinta de la que tiene en tierra firme, donde se apaga sin dejar huella. Por tanto, así como la expresión científica tiene su derecho y su garantía en su materia y contenido, así también la ilicitud de la expresión puede adquirir una garantía, o al menos un consentimiento, en el desprecio en que se ha colocado. Una parte de tal trasgresión, también punible legalmente de por sí, puede ser cargada en la cuenta de aquella suerte de Némesis que la impotencia interna, que se siente oprimida por talentos y virtudes abrumadores, es apremiada a ejercer para afirmarse frente a tal superioridad y restituir una autoconciencia a la propia nulidad, como los soldados romanos ejercían una inofensiva Némesis ante sus emperadores en la marcha triunfal, con cánticos de escarnio[173] por el duro servicio y obediencia, especialmente porque su nombre no contaba con aquel honor, y se colocaban en una especie de equilibrio con ellos. Aquella malvada y odiosa Némesis es privada de su efecto por el desprecio y por eso, como el público que forma un círculo en torno a tal ajetreo, queda limitada a la malicia insignificante y a la propia condenación que tiene dentro de sí.

§ 320

La *subjetividad*, que como disolución de la vida existente del Estado tiene su manifestación *más exterior* en el opinar y razonar que quiere hacer valer su contingencia y que justamente así se destruye, tiene su verdadera realidad efectiva en su contrario, la *subjetividad* en cuanto idéntica a la voluntad sustancial que constituye el concepto del poder del príncipe y que, en cuanto *idealidad* del todo, en lo dicho hasta ahora aún no ha llegado a su derecho y existencia.

II. La soberanía respecto al exterior

§ 321

La *soberanía hacia el interior* (§ 278) es esta idealidad en la medida en que los momentos del espíritu y de su realidad efectiva, la del Estado, son *desplegados* en su *necesidad* y *existen* como *miembros* suyos. Pero el espíritu en cuanto relación *infinitamente negativa hacia sí* en la libertad, es asimismo esencialmente *ser-para-sí*, que *ha recogido dentro de sí* la diferencia existente, y por ello es excluyente. En esta determinación, el Estado tiene *individualidad*, la cual es esencialmente en cuanto individuo, y en el soberano en cuanto efectivamente real, es individuo inmediato (§ 279).

§ 322

La individualidad, en cuanto ser-para-sí excluyente, aparece *como relación hacia otros Estados*, cada uno de los cuales es independiente frente a otro. En tanto que en esta independencia el *ser-para-sí* del espíritu real tiene su *existencia empírica*, aquélla es la primera libertad y el más alto honor de un pueblo.

> Aquellos que hablan de deseos de una colectividad que constituye un Estado más o menos independiente y tiene un centro propio —de deseos de perder este punto central y su independencia para constituir con otro un todo—, saben poco de la naturaleza de una colectividad y del sentimiento de sí que un pueblo tiene en su independencia. El primer poder en el que los Estados se presentan históricamente es por tanto esta independencia en general, aunque sea también totalmente abstracta y no tenga un desarrollo interno ulterior; pertenece por tanto a este fenómeno originario el que en su cima se encuentre un individuo: un patriarca, un jefe de estirpe, etc.

§ 323

En la *existencia concreta* aparece así esta relación *negativa* del Estado consigo mismo, como relación de *otro* con *otro*, y como si lo negativo fuera algo *externo*.[174] La existencia de esta relación negativa tiene por tanto la figura de un acontecer y del entrelazamiento con acontecimientos contingentes que vienen de *fuera*. Pero ella es su momento *propio* supremo —su infinitud real como la idealidad de todo lo finito en él—, el aspecto en el que la sustancia como poder absoluto frente a todo lo individual y particular, frente a la vida, la propiedad y sus derechos, así como frente a los demás círculos, trae la nulidad de éstos a existencia concreta y a la conciencia.

§ 324

Esta determinación, con la cual es puesto el interés y el derecho del individuo como un momento que desaparece, es a la vez lo *positivo*, es decir, su individualidad no contingente y modificable, sino individualidad *que es en sí y para sí.* Esta relación y el reconocimiento de la misma es por tanto su deber sustancial, el deber de conservar, con peligro y sacrificio de su propiedad y de su vida, incluso de su opinión y de todo aquello que está comprendido en el ámbito de la vida, esta individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado.

Hay un cálculo muy torcido, si en la exigencia de este sacrificio se considera el Estado sólo en cuanto sociedad civil y como su fin último sólo la *garantía* de la *vida* y de la *propiedad* de los individuos; pues esta garantía no se alcanza mediante el sacrificio de lo que debe ser *garantizado*, al contrario. En lo indicado reside el *momento* ético *de la guerra*, a la que no se ha de considerar como mal absoluto y como una mera contingencia externa que tenga por tanto su propio fundamento contingente, esté en lo que se quiera, en las pasiones de los que detentan el poder o del pueblo, en las injusticias, etc., en general en todo lo que no debe ser. A lo que es de la naturaleza de lo contingente, retorna lo contingente, y este destino es así justamente la necesidad *(Notwendigkeit)*; aquí, como en general, el concepto y la filosofía hacen desaparecer el punto de vista de la mera contingencia y en ella, como en la *apariencia*, la filosofía reconoce su esencia, la necesidad. Es *necesario* que lo finito, la propiedad y la vida, sea *puesto* como contingente, porque esto es el concepto de lo finito. Esta necesidad tiene, por una parte, la figura del poder de la naturaleza y todo lo finito es mortal y efímero. Pero en la esencia ética, en el Estado, este poder se sustrae a la naturaleza y la necesidad se eleva a obra de la libertad, a algo ético; este carácter efímero se convierte en un transcurrir *querido* y la negatividad subyacente, en la individualidad sustancial propia de la esencia ética. La guerra, en cuanto situación en la que la vanidad de los bienes y cosas temporales, que en otro caso suele ser un modo de hablar edificante, llega a ser algo serio, es aquí el momento en que la idealidad de lo *particular adquiere su derecho* y realidad efectiva; tiene el significado más alto de que por ella, como he expresado en otro lugar,[175] «la salud ética de los pueblos se mantiene en su indiferencia frente a la consolidación de las determinaciones finitas, como el movimiento de los vientos preserva a los lagos de la putrefacción, a la cual los reduciría una calma duradera, así como los pueblos se reducirían a una paz duradera o incluso perpetua». Que esto es por lo demás *sólo* una idea filosófica, o como se suele expresar de otro modo, una justificación de la *providencia*, y que las guerras reales necesitan además otra justificación: sobre esto, véase más adelante.[176]

El hecho de que la idealidad, que viene a aparecer en la guerra como en una relación contingente que se encuentra en lo exterior, y que la idealidad según la cual los poderes internos del Estado son momentos orgánicos del todo, sea la misma, ocurre en el fenómeno histórico, entre otros, bajo la figura de guerras propicias que han impedido los disturbios internos y han afirmado el poder interno del Estado. El hecho de que pueblos, que no quieren o que temen soportar la soberanía hacia el

interior, sean sojuzgados por otros y se hayan esforzado por su independencia con tanto menor resultado y honor cuanto menos se pudo llegar internamente a una primera organización del poder de Estado (su libertad ha muerto por el miedo de morir), que Estados que tienen la garantía de su independencia no en sus fuerzas armadas, sino en otros respectos (como p. ej., Estados desproporcionadamente pequeños frente a sus vecinos), puedan subsistir con una constitución interna que de por sí no garantizaba la tranquilidad ni en el interior ni hacia el exterior, son fenómenos que precisamente pertenecen a esto.

§ 325

Puesto que el sacrificio por la individualidad del Estado es la relación sustancial de todos y por ello *deber universal*, dicha relación, como *el aspecto* de la idealidad frente a la realidad del existir particular, se convierte al mismo tiempo en una relación particular y se le dedica un estamento propio, el *estamento de la valentía*.

§ 326

Las contiendas de los Estados entre sí pueden tener por objeto cualquier aspecto *particular* de su relación; para estas contiendas tiene también su destino principal el sector *particular* dedicado a la defensa del Estado. Pero en la medida en que entra en peligro el Estado como tal, su independencia, el deber llama a todos los ciudadanos a su defensa. Cuando el todo es así transformado en poder y es arrancado de su vida interna en sí hacia el exterior, la guerra defensiva se transforma en guerra de conquista.

Que la fuerza armada del Estado llegue a ser un *ejército permanente* y la determinación para la tarea particular de su defensa se transforme en un estamento, es la misma necesidad *(Notwendigkeit)* por la cual los otros momentos, intereses y asuntos particulares se transforman en un matrimonio, en un estamento industrial, o del Estado, de los negocios, etc. El razonamiento, que va de aquí para allá con argumentos, se pierde en consideraciones sobre las mayores ventajas o sobre los mayores inconvenientes de la introducción del ejército permanente, y la opinión se decide de buen grado por la última, porque el concepto de la cosa es más difícil de captar que los aspectos extrínsecos y singulares, y luego porque los intereses y fines de la particularidad (los costos con sus consecuencias, mayores impuestos, etc.) son estimados en la conciencia de la sociedad civil como más altos de lo necesario en sí y para sí, que de este modo vale sólo como un medio para aquéllos.

§ 327

La valentía es para sí una *virtud* formal, porque es la máxima abstracción de la libertad respecto de todo fin y posesión particular, del disfrute y de la vida, pero esta negación lo es de un *modo externo y real efectivo*, y la enajenación, como *cumplimiento*, no es en ella misma de naturaleza espiritual, así como la disposición de ánimo interna puede ser esta o aquella razón y su resultado real efectivo tampoco puede ser *para sí* y sólo puede ser para otros.

§ 328

El contenido de la valentía como disposición del ánimo reside en el verdadero fin último absoluto, en la *soberanía* del Estado; la *realidad efectiva* de este fin último como obra de la valentía tiene como mediación suya la entrega de la realidad personal. Por ello, esta figura contiene el rigor de las oposiciones superiores: la *enajenación* misma, pero como *existencia* de la libertad; la suprema *autonomía* del *ser-para-sí*, cuya existencia está a la vez en lo mecánico de un *orden externo* y del *servicio*, total obediencia y abandono del opinar y el razonar propios, por tanto *ausencia* del propio espíritu y la más intensiva y amplia *presencia* instantánea del espíritu y de la decisión, el actuar más hostil y por tanto más personal contra los individuos, desde una disposición de ánimo completamente indiferente, incluso buena, frente a ellos como individuos.

Exponer la vida es desde luego más que tan sólo temer a la muerte, pero es también lo meramente negativo y por eso no tiene ninguna determinación ni valor para sí; tan sólo lo positivo, el fin y el contenido dan significado a este coraje; ladrones, asesinos con un fin, que es el delito, aventureros con un fin que se ha forjado según su opinión, etc., tienen también ese coraje de arriesgar la vida. El principio del mundo moderno, el *pensamiento* y lo *universal*, ha dado a la valentía la figura más elevada de que su exteriorización parece ser mecánica y no como la acción de esta persona *particular*, sino sólo como *miembro* de un todo, igualmente ella aparece dirigida no contra personas individuales, sino contra una totalidad hostil en general, y por lo tanto el coraje personal aparece como no personal. Aquel principio ha inventado, por ello, el *arma de fuego* y no es un invento casual de esta arma lo que ha transformado la figura puramente personal de la valentía en algo más abstracto.

§ 329

El Estado tiene su orientación hacia fuera por cuanto es un sujeto individual. Su relación hacia otros recae por tanto en el *poder del príncipe*, en virtud de lo cual le compete única e inmediatamente el mando de las fuerzas armadas, mantener las relaciones con otros Estados por medio de embajadores, etc., declarar la guerra, firmar la paz y concluir otros tratados.

§ 330

El derecho público exterior emana de las *relaciones* de los Estados independientes; lo que es *en sí y para sí* en el mismo recibe por tanto la forma del *deber ser*, pues, que sea efectivamente real, depende de *voluntades soberanas diferentes*.

§ 331

El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y realidad efectiva inmediata, por tanto, el poder absoluto en la *Tierra*; consiguientemente un Estado está frente a otro en independencia soberana. Ser como tal *para el otro*, es decir, *ser reconocido* por él, es su primera legitimación absoluta. Pero a la vez esta legitimación es sólo formal y la exigencia de este reconocimiento del Estado, meramente porque es tal, es abstracta; que sea de hecho un ente en sí y para sí, proviene de su contenido, constitución, situación y el reconocimiento, puesto que contiene una identidad de ambos, descansa igualmente en el parecer y en la voluntad del otro.

Cuanto menos persona real sin relación con otras personas (§ 71 y otros) es el individuo, tanto menos es el Estado un individuo real sin relación con otros Estados (§ 322). La legitimidad de un Estado y más precisamente, en la medida en que está vuelto hacia el exterior, la de su poder soberano, es, por una parte, una relación que se refiere totalmente *al interior* (pues un Estado no se debe inmiscuir en los asuntos internos de otro); por otra parte, también tiene que ser *completada* esencialmente mediante el reconocimiento de los otros Estados. Pero este reconocimiento exige una garantía de que él reconozca igualmente a los Estados que le deben reconocer, es decir, que sean respetados en su independencia y por ello no puede serles indiferente lo que ocurra en su interior. Respecto a un pueblo nómada, por ejemplo, en general un pueblo que se encuentre en un bajo nivel de cultura, se plantea precisamente la pregunta de hasta qué punto puede ser considerado como un Estado. El punto de vista religioso (en otra época, en el pueblo judío y en los pueblos mahometanos) puede contener una contraposición aún mayor, que no permite la identidad universal que pertenece al reconocimiento.

§ 332

La realidad efectiva inmediata en que los Estados están unos respecto a otros se particulariza en relaciones diversas, cuya determinación surge del arbitrio independiente bilateral y tiene con ello en general la naturaleza formal de los *contratos*. La *materia* de estos contratos es sin embargo de una diversidad infinitamente menor que en la sociedad civil, en la cual los individuos están en recíproca independencia bajo múltiples respectos,

mientras que los Estados independientes son principalmente totalidades autosuficientes.

§ 333

El principio fundamental del *derecho de gentes*, como derecho *universal* que debe valer en sí y para sí entre Estados, a diferencia del contenido particular de los tratados positivos, es que los *tratados*, en cuanto en ellos descansan las vinculaciones de los Estados entre sí, deben *ser respetados*. Pero como su relación tiene por principio la soberanía, ellos están entre sí en un estado de naturaleza y sus derechos tienen su *realidad efectiva* no en una voluntad universal constituida en poder por encima de ellos, sino en su voluntad particular. Aquella determinación universal se queda por tanto en un *deber ser* y la situación se convierte en un intercambio de la relación conforme a los tratados y de la abolición de la misma.

> No hay ningún pretor, a lo sumo árbitros y mediadores entre los Estados, y esto también sólo de un modo accidental, es decir, por voluntad particular. La representación kantiana[177] de una *paz perpetua* mediante una federación de Estados, que arbitraría todo conflicto y que como poder reconocido por cada uno de los Estados individuales obviaría toda discordia y con ello hiciera imposible la decisión por medio de la guerra, presupone la *concordia* de los Estados, la cual descansaría en fundamentos y consideraciones morales, religiosos o de cualquier otra clase, en general siempre en la voluntad soberana particular y por ello seguiría afectada por la contingencia.

§ 334

El conflicto entre los Estados, por esa razón, en la medida en que las voluntades particulares no encuentran ningún acuerdo, puede ser decidido sólo mediante la *guerra*. Ahora bien, qué tipo de ofensas —que pueden presentarse fácilmente y en gran cantidad en su amplio dominio y en sus relaciones multilaterales a través de sus súbditos— habría que considerar como una ruptura determinada de los tratados o como atentado al reconocimiento y al honor, permanece algo indeterminable *en sí (an sich)*, en tanto que un Estado puede poner su infinitud y su honor en cada una de sus individualidades y tanto más inclinado está a esta susceptibilidad cuanto más impelida esté una poderosa individualidad por una prolongada calma interna a buscarse y forjarse una materia de actividad hacia el exterior.

§ 335

Aparte de eso, el Estado en cuanto espiritual no puede en general limitarse a querer

considerar meramente la *realidad efectiva* de la ofensa, sino que aparece la *representación* de la misma como de un peligro amenazador por parte de otro Estado, con el subir y bajar de las mayores o menores verosimilitudes, las presunciones de intenciones, etc., como causa de discordias.

§ 336

Puesto que los Estados en su relación de independencia están frente a otros como voluntad *particular* y la validez de los tratados mismos descansa en ella, pero la *voluntad particular* del todo *según su contenido* es en general su *bienestar*, éste es la ley suprema en su comportamiento hacia otros, tanto más cuanto que la Idea del Estado es precisamente la de que en ella esté superada la oposición del derecho como libertad abstracta y del contenido particular que la llena, el bienestar, y que el primer reconocimiento de los Estados (§ 331) sale de ella como totalidad *concreta*.

§ 337

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar en cuanto Estado *particular* en su interés y situación determinados y en las circunstancias externas igualmente propias, juntamente con la relación particular de los tratados; el gobierno es por tanto una *sabiduría particular*, no la providencia universal (*cf.* § 324 nota), así como la finalidad en la relación con otros Estados y el principio para la justicia de las guerras y de los tratados no son un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente ofendido o amenazado en *su particularidad determinada*.

En un tiempo se ha discutido mucho la oposición entre moral y política y la exigencia de que la segunda se acomodara a la primera. Aquí corresponde sólo hacer notar acerca de eso en general que el bienestar de un Estado tiene una justificación completamente distinta de la del bienestar del individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existencia *(Dasein)*, es decir, su derecho, inmediatamente en una existencia no abstracta, sino concreta, y que sólo esta existencia concreta, y no uno de los muchos pensamientos generales tenidos por mandamientos morales, puede ser principio de su actuación y comportamiento. La opinión de la presunta ilicitud que la política siempre debe tener en esta presunta oposición se basa mucho más aún en la superficialidad de las representaciones sobre la moralidad, sobre la naturaleza del Estado y de sus relaciones con el punto de vista moral.

§ 338

En el hecho de que los Estados se reconocen recíprocamente como tales subsiste,

también en la guerra, en la situación de ausencia de derecho, de violencia y contingencia, un *vínculo* en el cual los Estados valen unos para otros como existentes en sí y para sí, de modo que, en la guerra misma, la guerra está determinada como algo que debe ser transitorio. Ella contiene por tanto la determinación del derecho de gentes por la que en ella se mantiene la posibilidad de la paz —así, por ejemplo, los embajadores son respetados— y, en general, que no se dirija contra las instituciones internas y la pacífica vida privada y familiar, ni contra las personas privadas.

§ 339

Por lo demás, el comportamiento recíproco en la guerra (por ejemplo, que se hagan prisioneros) y lo que en la paz un Estado concede a los que pertenecen a otro Estado en cuanto al derecho al tráfico privado, etc., radica principalmente en las *costumbres* de las naciones, como la costumbre de la universalidad interna de la conducta que se mantiene en todas las relaciones.

§ 340

En la relación de los Estados entre sí, puesto que en esto son como *particulares*, entra el juego sumamente móvil de la particularidad interna de las pasiones, de los intereses, fines, de los talentos y virtudes, del poder, de la injusticia y del vicio, así como de la contingencia externa, en la mayor dimensión del fenómeno: un juego en el que la totalidad ética misma, la independencia del Estado, está expuesta a la contingencia. Los principios de los *espíritus de los pueblos*, a causa de su particularidad, en la que tienen su realidad efectiva objetiva y su autoconciencia como individuos *existentes*, son limitados en general y sus destinos y sus hechos en sus relaciones de los unos hacia los otros son la dialéctica fenoménica de la finitud de estos espíritus a partir de la cual el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*, se produce precisamente como ilimitado, tanto más cuanto que él es quien ejercita su derecho —y su derecho es el supremo de todos— sobre ellos en la *historia del mundo*, como *tribunal del mundo*.[178]

C) LA HISTORIA DEL MUNDO

§ 341

El *elemento* de la existencia concreta del *espíritu universal*, que en el arte es intuición e imagen, en la religión, sentimiento y representación, en la filosofía, el pensamiento puro y libre, es en la *historia del mundo* la realidad efectiva espiritual en toda su amplitud de interioridad y exterioridad.[179] Ella es un tribunal, pues *lo particular*, los Penates, la sociedad civil y los espíritus de los pueblos en su variopinta realidad efectiva son en su

universalidad que es en sí y para sí sólo como [algo] *ideal*, y el movimiento del espíritu en este elemento es exponer esto.

§ 342

La historia del mundo, además, no es el mero juicio del *poder* del espíritu, es decir, la necesidad abstracta y sin razón de un destino ciego, sino que como el espíritu es *razón* en sí y para sí, y el ser-para-sí de la razón en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario, a partir del *concepto* sólo de la libertad del espíritu, de los *momentos* de la razón y por tanto de la autoconciencia y de su libertad, la explicitación y *realización efectiva del espíritu universal*.

§ 343

La historia del espíritu es su *acción*, pues él es sólo lo que hace, y precisamente aquí, su acción es hacerse objeto de su conciencia en cuanto espíritu y aprehenderse explicitándose para sí mismo. Este aprehender es su ser y su principio, y el *cumplimiento* de una aprehensión es a la vez su enajenación y su transición. El espíritu que, expresado formalmente, aprehende de *nuevo* este aprehender, y lo que es lo mismo, el espíritu que retorna en sí desde la enajenación, es el espíritu del estadio superior al que se hallaba frente a sí en aquel primer aprehender.

La cuestión sobre la *perfectibilidad* y *educación del género humano*[180] entra aquí. Aquellos que han afirmado esta perfectibilidad han presentido algo de la naturaleza del espíritu, de su naturaleza, de tener γνωθι σεαυτον[181] como ley de su *ser* y, puesto que el espíritu aprehende lo que *él es*, de ser una figura más elevada que esta que constituía su ser. Pero para aquellos que rechazan este pensamiento, el espíritu se ha quedado en una palabra vacía, así como la historia un juego superficial de pasiones y afanes *contingentes*, llamados *solamente humanos*. Incluso cuando enuncian la fe en un gobierno superior, en las expresiones de *providencia* y *plan* de la providencia, éstas siguen siendo representaciones incumplidas, puesto que también expresamente despachan el plan de la providencia como algo para ellos incognoscible e incomprensible.

§ 344

Los Estados, pueblos e individuos, en este quehacer del espíritu del mundo, se levantan en su *principio determinado particular*, que tiene su explicitación y realidad efectiva en su *constitución* y en toda la *amplitud* de su *situación*, de lo cual son conscientes y en cuyo interés están inmersos; al mismo tiempo son instrumentos y miembros

inconscientes de aquel quehacer interno en el que estas figuras desaparecen, pero en el que el espíritu en sí y para sí se prepara y elabora el paso a su próximo estadio superior.

§ 345

Justicia y virtud, iniquidad, violencia y vicio, talentos y sus hechos, las pequeñas y las grandes pasiones, culpa e inocencia, esplendor de la vida individual y de la del pueblo, independencia, fortuna e infortunio de los Estados y de los individuos tienen su significado y su valor determinados en la esfera de la realidad efectiva consciente, y encuentran en ella su juicio y su justicia, aunque imperfecta. La historia del mundo cae fuera de estos puntos de vista; en ella aquel momento necesario de la Idea del espíritu del mundo, que es *su* estadio en el presente, consigue su *derecho absoluto* y el pueblo que vive en él y sus acciones alcanzan su plenitud, así como fortuna y fama.

§ 346

Puesto que la historia es la configuración del espíritu en forma del acontecer, de la realidad efectiva natural inmediata, los estadios del desarrollo están presentes como *principios inmediatos naturales* y éstos, por ser naturales, son como una pluralidad externa entre sí, y además están presentes de tal modo que *a un pueblo* le corresponde *uno de ellos*, su existencia *geográfica* y *antropológica*.

§ 347

Al pueblo al que le corresponde tal momento como principio *natural*, le es encomendada la ejecución del mismo en el progreso de la autoconciencia evolutiva del espíritu del mundo que se desarrolla a sí misma. Este pueblo es en la historia del mundo, para esa época, —*y él puede* (§ 346)[182] *hacer época en ella sólo una vez— el dominante*. Frente a este derecho absoluto suyo de ser portador del grado de desarrollo presente del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho y, como aquellos cuya época ha pasado, no cuentan ya en la historia del mundo.

La historia especial de un pueblo histórico-mundial contiene en parte el desarrollo de su principio a partir de su latente situación infantil hasta su florecimiento, donde, llegado a la autoconciencia ética libre, se ensambla ahora en la historia universal, en parte también contiene el período de la decadencia y de la corrupción, pues así se caracteriza en él el surgimiento de un principio superior como sólo lo negativo del suyo propio. Con ello se indica el paso del espíritu en aquel principio y así el de la historia del mundo a *otro pueblo*, un período a partir del cual ese pueblo ha perdido el interés absoluto; desde luego asume en sí y también positivamente el principio

superior y lo asimila, pero se comporta en esto como con algo que se recibe sin vivacidad y frescura inmanentes, quizá pierda su independencia, quizá también prosiga o continúe a remolque como Estado particular o en un círculo de Estados y se vea envuelto por casualidad en diversas tentativas internas y luchas externas.

§ 348

En la cumbre de todas las acciones, luego también de las históricas mundiales, se alzan *individuos* como las subjetividades que realizan lo sustancial (§ 279 nota). En cuanto éstas [son] vitalidades de la acción sustancial del espíritu del mundo y por tanto inmediatamente idénticas con ella, ésta les está oculta y no es objeto ni fin (§ 344); ellas [e. d., las acciones históricas] también tienen el *honor* de la acción sustancial y la gratitud, no en su propio mundo (el mismo § 344) ni tampoco en la opinión pública de la posteridad, sino que como subjetividades formales sólo tienen en esa opinión su parte como *fama inmortal*.

§ 349

Un pueblo ante todo no es ningún Estado, y el paso de una familia, de una horda, de un clan, de una multitud, etc., a la situación de un Estado constituye la realización *formal* de la Idea en general en ese pueblo. Sin esta forma, como sustancia ética que es *en sí (an sich)*, carece de la objetividad de tener en leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia universal y universalmente válida para sí y para otros, y por ello no llega a ser reconocido; su independencia, en cuanto carente de legalidad objetiva y de racionalidad firme para sí, es sólo formal, no es soberanía.

También en la representación habitual no se llama a una situación patriarcal una constitución, ni a un pueblo en esa situación un Estado, ni tampoco a su independencia, soberanía. Antes del comienzo de la historia efectiva hay pues, por una parte, la inocencia sin interés, apática, por otra parte, la valentía de la lucha formal por el reconocimiento y la de la venganza (*cf.* § 331 y § 57 nota).

§ 350

Surgir en determinaciones legales y en instituciones objetivas, provenientes del matrimonio y de la agricultura (*cf.* § 203 nota), es el derecho absoluto de la Idea, sea que la forma de esta realización efectiva suya aparezca como legislación y beneficios divinos, o como violencia e iniquidad; este derecho es el *derecho de los héroes* a la fundación de los Estados.

§ 351

A partir de la misma determinación, sucede que naciones civilizadas consideran y tratan a las otras, que se les han quedado atrás en los momentos sustanciales del Estado, como bárbaros con la conciencia de un derecho desigual (los pueblos pastores a los cazadores, los agricultores a ambos, etc.) y consideran y tratan su independencia como algo formal.

En las guerras y conflictos que surgen bajo tales relaciones, el momento en que las luchas por el reconocimiento están en relación con un determinado contenido constituye por ello el rasgo que les confiere un significado para la historia del mundo.

§ 352

Las ideas concretas, los espíritus de los pueblos, tienen su verdad y determinación en la Idea concreta, puesto que es la *universalidad absoluta* —en el espíritu del mundo—, en torno a cuyo trono ellos están como ejecutores de su realización efectiva y como testigos y ornamentos de su señorío. Puesto que él, en cuanto espíritu, es sólo el movimiento de su actividad de saberse absolutamente, por tanto de liberar su conciencia de la forma de la inmediatez natural y de venir hacia sí mismo, los *principios* de las configuraciones de esta autoconciencia en el curso de su liberación —los de los *imperios históricos del mundo*— son *cuatro.*

§ 353

En el *primero*, en cuanto revelación *inmediata*, el espíritu del mundo tiene como principio la figura del espíritu *sustancial*, como principio de la identidad en la cual la individualidad permanece inmersa en su esencia y no justificada para sí.

El *segundo* principio es el saber de este espíritu sustancial, de modo que el espíritu es el contenido y el cumplimiento positivos y el *ser-para-sí* en cuanto la *forma* viva del mismo, la *bella* individualidad ética.

El *tercero* es la profundización en sí del ser-para-sí sapiente hasta [que llega a] la *individualidad abstracta* y por tanto hasta la *oposición* infinita frente a la objetividad abandonada igualmente por el espíritu.

El principio de la *cuarta* configuración es la trasmutación *(Umschlagen)* de esta oposición del espíritu, [con el fin de] acoger en su interioridad a su verdad y su esencia concreta y estar cabe sí y reconciliado en la objetividad. Y como este espíritu que ha regresado a la primera sustancialidad es el que ha *retornado desde la oposición infinita*, su principio es [también] producir y saber esta verdad suya como pensamiento y como mundo de realidad efectiva plasmada en leyes.

§ 354

Según estos cuatro principios, los imperios histórico-mundiales son *cuatro*: 1) el *oriental*, 2) el *griego*, 3) el *romano*, 4) el *germánico*.

§ 355

1. El imperio oriental

Este primer imperio es la concepción del mundo proveniente de la totalidad natural patriarcal, indivisa en sí, sustancial, en la que el gobierno mundial es teocracia, el soberano también es sumo sacerdote o Dios, la constitución del Estado y la legislación es a la vez religión, así como los preceptos, o más bien, los usos religiosos y morales son igualmente leyes del Estado y del derecho. En la magnificencia de esta totalidad, la personalidad individual desaparece sin derechos, la naturaleza externa es inmediatamente divina o un adorno de Dios y la historia de la realidad efectiva, poesía. Las diferencias que se desarrollan según los diversos aspectos de las costumbres, el gobierno y el Estado se transforman, en el lugar de las leyes, por simple costumbre, en ceremonias cargantes, prolijas y supersticiosas, en contingencias del poder personal y del dominio arbitrario, y la articulación en estamentos se convierte en una rigidez natural de castas. El Estado oriental por tanto está vivo sólo en su movimiento, el cual —como en él mismo nada es constante y lo que es sólido está petrificado— va hacia el exterior, se convierte en una furia elemental y en devastación; la tranquilidad interna es una vida privada y un hundirse en debilidad y languidez.

El momento de la *espiritualidad* todavía *sustancial y natural* en la formación del Estado, momento que *como forma* constituye en la historia de cada Estado el punto de partida absoluto, es puesto de manifiesto y demostrado históricamente en los Estados particulares, y a la vez con profundo sentido y erudición en el escrito: *Sobre la decadencia de los Estados naturales*, Berlín, 1812 (del doctor Stuhr),[183] y con él se ha abierto el camino de la consideración racional de la historia de la constitución y de la historia en general. El principio de la subjetividad y de la libertad autoconsciente está allí indicado igualmente en la nación germánica; sin embargo, en tanto que el tratado sólo llega hasta la decadencia de los Estados naturales, tan sólo es llevado dicho principio hasta el punto en que aparece, por una parte como movilidad inquieta, arbitrariedad y corrupción humanas, por otra parte, en su figura particular como ánimo *(Gemüt)*,[184] y donde no se ha desarrollado hasta la objetividad de la sustancialidad *autoconsciente*, hasta la *legalidad* orgánica.

§ 356

2. El imperio griego

Éste tiene aquella unidad sustancial de lo finito y de lo infinito, pero sólo como base misteriosa, reprimida en el recuerdo difuso, en las simas e imágenes de la tradición, que a partir del espíritu que se diferencia a sí mismo ha nacido para la espiritualidad individual y en el día del saber es moderada y transfigurada en la belleza y en la eticidad libre y serena. En esta determinación surge el principio de la individualidad personal, aún no encerrado en sí mismo, sino mantenido en su unidad ideal; en parte, la totalidad se fragmenta por esta razón en un círculo de espíritus del pueblo particulares,[185] en parte, la última decisión de la voluntad aún no está puesta, por un lado, en la subjetividad de la autoconciencia que es para sí, sino en un poder que está por encima y fuera de ella (*cf.* § 279 nota), y por otro lado, la particularidad que pertenece a la necesidad aún no está incluida en la libertad, sino que está excluida en un estamento de esclavos.

§ 357

3. El imperio romano

En este imperio se lleva a cabo la diferenciación hasta un desgarramiento infinito de la vida ética en los extremos de la autoconciencia *personal* privada y de la *universalidad abstracta*. La contraposición, surgida de la intuición sustancial de una aristocracia frente al principio de la personalidad libre en forma democrática, se desarrolla en aquel aspecto hasta la superstición y la afirmación de la violencia fría y ávida, y en éste, hasta la corrupción de una plebe. Y la disolución del todo se termina en la desdicha general y en la muerte de la vida ética, en la que las individualidades de los pueblos se extinguen en la unidad de un panteón, todos los individuos se reducen a personas privadas y a *iguales* con derechos formales, a los cuales mantiene unidos tan sólo una arbitrariedad abstracta, que se hace exorbitante.[186]

§ 358

4. El imperio germánico

A partir de esta pérdida de sí mismo y de su mundo y del dolor infinito del mismo, como aquel que le fue deparado al pueblo *israelita*, el espíritu forzado a retrotraerse en sí aprehende, en el extremo de su *negatividad* absoluta, en el *punto de inflexión* que es en sí y para sí, la *positividad infinita* de este interior suyo, el principio de la unidad de la naturaleza divina y de la humana, la reconciliación como reconciliación de la verdad y de la libertad objetivas que aparecen en el seno de la autoconciencia y de la subjetividad, reconciliación que es confiada llevar a cumplimiento al principio nórdico de los *pueblos*

germánicos.

§ 359

La interioridad del principio, en cuanto reconciliación y solución aún abstractas de todas las oposiciones, existentes en el sentimiento como fe, amor y esperanza, despliega su contenido para elevarlo a la realidad efectiva y a la racionalidad autoconsciente, a un imperio *mundial* que surge del ánimo, de la confianza y de la congregación de los hombres libres, el cual, en esta subjetividad suya es a la vez un imperio del rudo arbitrio que es para sí y de la barbarie de las costumbres, frente a un mundo del más allá, a un imperio *intelectual*, cuyo contenido es desde luego aquella verdad de su espíritu, pero que, en cuanto aún *no pensado*, está envuelto en la barbarie de la representación y que, como poder espiritual sobre el ánimo efectivamente real, se comporta frente al mismo como una violencia temible y no libre.

§ 360

Puesto que, en la dura lucha de estos imperios que se encuentran en la diferencia, la cual aquí ha alcanzado su contraposición absoluta, y a la vez están arraigados en *una* unidad y *una* Idea únicas, lo espiritual degrada la existencia de su cielo en un más acá terrenal y en una mundanidad común, tanto en la realidad efectiva como en la representación, y lo mundano por el contrario ha conformado su ser-para-sí abstracto en pensamiento y en principio del ser y el saber racionales, en la racionalidad del derecho y de la ley, la oposición en sí *(an sich*) se ha desvanecido en una figura sin huellas; el presente se ha despojado de su barbarie y de su inicuo arbitrio y la verdad se ha despojado de su más allá y de su violencia contingente, de modo que ha llegado a ser objetiva la verdadera reconciliación que despliega el *Estado* en la imagen y en la realidad efectiva de la razón. En él la autoconciencia encuentra en desarrollo orgánico la realidad efectiva de su saber y querer sustanciales, así como encuentra en la *religión* el sentimiento y la representación de esta verdad suya como esencialidad ideal, pero en la *ciencia*[187] encuentra el conocimiento libremente concebido de esta verdad como una y la misma en sus manifestaciones que se complementan: en el *Estado*, en la *naturaleza* y en el *mundo ideal*.[188]

---

[146] El Estado es la Idea en tanto es la unidad de lo universal y lo particular y, tratándose de una unidad consciente, su esfera es la del espíritu. No se trata de una definición empírica o sociológica del Estado sino, como señala Hegel en este mismo párrafo, de su concepto, pensándolo solamente en su caracterización esencial. Desde el punto de vista concreto, dicha unidad es histórica y efectivamente real; desde el punto de vista lógico, la teoría hegeliana del Estado se basa sobre su construcción del silogismo. *Cf. Enc.*, § 198 nota.

[147] Hegel aproxima aquí la voluntad general de *El contrato social* de Rousseau y las tesis de Fichte bajo la perspectiva de que ambas pueden dar lugar a consecuencias del entendimiento y, por tanto, diferentes de las propiamente racionales.

[148] Debido al carácter expuesto, el libro mencionado es de una clase original. La indignación del autor podría tener de por sí algo noble, en la medida en que él mismo se ha indignado contra las falsas teorías anteriormente expuestas, provenientes sobre todo de *Rousseau* y principalmente contra la intentada realización de las mismas. Pero el Sr. v. Haller, para salvarse se ha lanzado al extremo opuesto, que es una completa falta de pensamiento y en el cual no se puede hablar de contenido: es decir, se ha lanzado al odio más amargo contra todas *las leyes, contra la legislación, contra todo derecho formal y jurídicamente determinado.* El odio a la *ley*, al *derecho legalmente determinado*, es el «schiboleth», en el cual se ponen de manifiesto el fanatismo, la debilidad y la hipocresía de las buenas intenciones y dan a conocer de modo indefectible lo que son, cualquiera que sea el ropaje con que quieran revestirse. Una originalidad como la de Von Haller es siempre un notable fenómeno y para aquellos de mis lectores que aún no conocen el libro voy a citar algo como prueba. Una vez que el Sr. v. Haller (vol. 1, 342 y sigs.) ha establecido su principio fundamental: «a saber, que así como en los *no vivientes* el más grande oprime al pequeño, el poderoso al débil, etc., del mismo modo entre los *animales* y por lo tanto, entre los *seres humanos*, se repite la misma ley, en figuras más nobles (¿y quizá con frecuencia también bajo figuras innobles?)», y «que *por lo tanto el orden eterno e inalterable de Dios sería* que el *más poderoso* domine, tenga que dominar y dominará siempre» —se ve ya aquí, y justamente en lo que sigue, en qué sentido se menciona aquí el *poder*: no es el poder de la justicia y de lo ético, sino la fuerza contingente de la naturaleza; así justifica él esto ahora y más adelante, entre otras razones también con ésta (pág. 365 y sig.): «que la naturaleza ha dispuesto con una admirable sabiduría, que precisamente el sentimiento *de la propia superioridad* ennoblece irresistiblemente el carácter y favorece el desarrollo precisamente de aquellas virtudes que son más necesarias para los subordinados». Pregunta él, con gran despliegue retórico de escuela, «si en el reino de las ciencias son los fuertes o los débiles los que más abusan de la autoridad y de la confianza, con fines mezquinos y egoístas, y para la corrupción de los hombres crédulos, si entre los eruditos del derecho son los maestros de la ciencia los leguleyos y los charlatanes que defraudan la esperanza de los clientes crédulos, que convierten lo blanco en negro y lo negro en blanco, que manipulan las leyes como vehículo de lo ilícito, conducen a la miseria a los que tienen necesidad de defensa y como *buitres* hambrientos despedazan al *cordero* inocente», etc. Aquí olvida el señor Von Haller que él despliega semejante retórica justamente para la justificación del principio de que «el *dominio* del *más poderoso* es el eterno orden de Dios», orden según el cual el buitre despedaza al inocente cordero; que por lo tanto los más poderosos, gracias al conocimiento de la ley, obran por completo rectamente al saquear a los crédulos necesitados de protección como a los débiles. Pero sería exigir demasiado que fueran conjuntadas dos ideas allí donde no se encuentra ninguna. De suyo se comprende que el señor Von Haller es un enemigo de los *códigos*; las leyes civiles son según él, por una parte, completamente «innecesarias, puesto que *se comprenden por sí mismas a partir de las leyes naturales*» desde que hay Estados se habrían ahorrado muchos esfuerzos, que se han empleado en la legislación y en los códigos y que aún se emplean en eso y en el estudio del derecho legal, si se hubieran atenido a la idea fundamental *de que todo se comprende por sí mismo*; «por otra parte, las leyes no son dadas propiamente a las personas privadas, sino como *instrucciones* para los jueces subordinados, a fin de hacerles conocer la voluntad del amo de la justicia. La *jurisdicción* no es, por lo demás (vol. 1, 297; Parte 1, 254 y otros lugares), un deber del Estado, sino un acto graciable, esto es, una prestación de ayuda de los más poderosos y meramente supletoria; entre los medios para asegurar el derecho éste no es el más perfecto, sino que es *inseguro* e *incierto*, el único medio que nos dejan nuestros modernos jurisconsultos mientras nos roban los *otros tres*, precisamente aquellos que *conducen del modo más rápido y más seguro* hacia *la meta* y los cuales, excepto aquél, la naturaleza *amistosa le ha dado* al ser humano para *asegurar su libertad jurídica*» y estos tres medios son (¿qué les parece?) «1. *el acatamiento propio* e *inculcación* de la ley natural, 2. *resistencia* frente a lo ilícito, 3. *huida*, cuando no se encuentra ningún otro auxilio». (¡Qué poco amistosos son en verdad los juristas en comparación con la amistosa naturaleza!) Sin embargo, la ley *natural y divina*, que (vol. 1, 292) la bondadosa naturaleza ha dado a cada uno, es: «Honra en cada uno a tu semejante (según el principio del autor debería decir: honra, *no* a tu semejante, sino al más poderoso); no ofendas a nadie *que no te ofenda a ti*; no exijas nada de lo que él no te sea *deudor*» (¿pero de qué es él deudor?), y todavía más: «ama a tu prójimo y sírvele donde puedas». La *implantación de esta ley* debe ser lo que haga superfluas a la legislación y la constitución. ¡Sería curioso ver cómo el Sr. v. H. se apresta a explicar cómo a pesar de esta implantación han venido al mundo legislaciones y

constituciones! En el vol. 3, pág. 362 y sig., el autor se ocupa de las «llamadas libertades nacionales» —es decir, las leyes del derecho y de la constitución de las naciones; cada derecho legalmente determinado se llama en este sentido amplio *una libertad*—; de estas leyes dice, entre otras cosas, «que su contenido es habitualmente *muy insignificante*, aunque en los *libros* se puede asignar un gran valor a semejantes libertades *documentales*. Si luego se observa que de lo que está hablando el autor es de las libertades nacionales de los estamentos del imperio *(Reichstände)* alemán, de la nación inglesa —la *Carta Magna* «que *sin embargo es poco leída* y debido a las *expresiones arcaicas aún menos* comprendida», el *Bill of Rights*, etc.—, de la nación húngara, etc., uno se sorprende de experimentar que estos bienes que son tenidos por algo tan importante son sin embargo algo insignificante y de que en estas naciones se otorgara valor *meramente en los libros* a leyes que han intervenido en cada vestido que los individuos llevan, en cada pedazo de pan que comen y que intervienen a diario y a todas horas en todo. Del C*ódigo general prusiano*, por citar incluso esto, el Sr. v. H. habla especialmente mal (vol 1, pág. 185 y sigs.), porque en él han ejercido su *increíble* influencia los errores no filosóficos (por lo menos, todavía no la filosofía *kantiana*, que es contra la que más se irrita el Sr. v. Haller), entre otros principalmente porque allí se habla del *Estado*, de la propiedad del Estado, del fin del Estado, del jefe del Estado, de los *deberes* del jefe, de los servidores del Estado, etc. Lo más irritante para el Sr. v. H. es «el derecho a *gravar* con *impuestos* el patrimonio privado de las personas, su industria, sus productos o su consumo con el fin de *cubrir las necesidades del Estado* —ya que así ni el mismo *rey* tiene nada propio, puesto que el patrimonio del Estado no se cualifica como propiedad privada del príncipe, sino como patrimonio del Estado, ni tampoco tienen nada propio los *ciudadanos prusianos*, ni su cuerpo ni sus bienes, y todos los súbditos son *siervos legales*—, pues *no pueden sustraerse al servicio del Estado*».

Después de toda esta increíble crudeza podría uno encontrar sumamente ridícula la conmoción con la cual el Sr. v. Haller describe el inefable contento que halló en sus descubrimientos (vol. 1, «Prólogo»): «una alegría como sólo puede sentirla un amigo de la verdad, cuando tras una honesta indagación adquiere la certeza *en cierto modo* (¡exactamente, en cierto modo!) de que ha encontrado el decreto de la *naturaleza*, la *palabra de Dios mismo*» (más bien, la palabra de Dios diferencia muy claramente sus revelaciones de los decretos de la naturaleza y del hombre natural), y «como pudo haberse desplomado de puro estupor, un torrente de lágrimas gozosas brotó de sus ojos y desde ese momento surgió en él la religiosidad viviente». Por religiosidad, el Sr. v. H. más bien hubiera debido lamentar esto como el más duro castigo de Dios —pues es lo más duro que puede afrontar el hombre, el haberse alejado hasta tal punto del pensamiento y de la racionalidad, del respeto a las leyes y al conocimiento, de cuán infinitamente importante y divino es que los deberes del Estado y los derechos de los ciudadanos, así como los derechos del Estado y los deberes de los ciudadanos, estén determinados *legalmente*—, haberse alejado hasta tal punto que en él lo absurdo suplanta a la *palabra de Dios. (N. del A.)*

149 El Estado moderno que entonces se estaba configurando sólo se comprende, para Hegel, dentro de la constelación del desarrollo conjunto de la sociedad civil y del proceso de la formación *(Bildung)* de sus miembros.

150 *Enc.*, § 553.

151 La *religión*, como el *conocimiento y la ciencia*, tiene por principio suyo una forma peculiar, distinta de la del Estado; ellas entran por lo tanto en él, en parte en la relación de los *medios* de la cultura y de la disposición del ánimo, en parte en la medida en que son esencialmente *fines en sí mismos* bajo el aspecto de que tienen existencia concreta externa. En ambos respectos se comportan los principios del Estado *aplicándose* a ellos; en un tratado plenamente concreto del Estado deberán ser consideradas estas esferas —así como el arte, las relaciones meramente naturales, etc.—, igualmente en la relación que tienen con el Estado y en el puesto que ocupan en él; pero en este tratado, donde es el principio del Estado lo que se viene explicitando en su *esfera propia* según su Idea, sólo puede hablarse ocasionalmente de sus principios y de la *aplicación* del derecho del Estado a los mismos. *(N. del A.)*

152 De los cuáqueros, anabaptistas, etc., se puede decir que son solamente miembros activos de la sociedad civil, y como personas privadas sólo están en relaciones privadas con los demás y que aún en esta relación se les ha dispensado de juramento; los deberes directos hacia el Estado se cumplen de una manera pasiva, y respecto de uno de los deberes más importantes, el de defenderlo de los enemigos, al que directamente se niegan, les es permitido cumplirlo mediante su cambio por otra prestación. Ante tales sectas se da el caso en sentido propio de que el Estado ejerce la *tolerancia*; pues dado que ellas no reconocen los deberes frente al

Estado, tampoco pueden pretender tener el derecho de ser miembros del mismo. Una vez, cuando en el Congreso norteamericano se defendía con gran vigor la abolición de la esclavitud de los negros, un diputado de las provincias del sur hizo esta pertinente réplica: «Déjennos a nosotros los negros, nosotros les dejaremos los cuáqueros». Sólo gracias a las restantes fuerzas puede el Estado pasar por alto y tolerar tales anomalías, y confiar ante todo en el poder de las costumbres y de la racionalidad interna de sus instituciones, ya que ésta, puesto que el Estado no hace valer sus derechos con rigor, reducirá y superará las diferencias. Aunque haya habido un derecho formal contra los *judíos* con respecto a la concesión de derechos civiles, ya que aquéllos deben considerarse, no simplemente como un partido religioso particular, sino como un pueblo ajeno, el clamor que se eleva por estos y otros puntos de vista ha pasado por alto que ante todo son *seres humanos* y que ésta no es sólo una cualidad superficial, abstracta (§ 209 nota), sino que en ella radica el que por medio de los derechos civiles otorgados nace el *sentimiento de sí* de valer en la sociedad civil como *persona de derecho* y que a partir de esta raíz infinita, libre de todo lo demás, se produce la deseada equiparación del modo de pensar y de la disposición de ánimo. De otro modo se hubiera mantenido la separación que se reprocha a los judíos y se convertiría con razón en culpa y reproche para el Estado que les excluyera, pues con ello él habría desconocido su principio, la institución objetiva y el poder de la misma (*vid*. § 268, nota al final). La afirmación de esta exclusión, aunque se tenía por muy justificada, se ha comprobado en la experiencia que es la más insensata y, por el contrario, el modo de actuar del gobierno, el sabio y digno. *(N. del A.)*

153 Laplace, *Exposición del sistema del mundo*, libro V, cap. 4: «Al dar a conocer sus descubrimientos (para los cuales le ayudara el telescopio, los anillos de Venus, etc.) *Galileo* mostró al mismo tiempo que probaban de modo irrefutable el movimiento de la Tierra. Pero la representación de este movimiento fue declarada herética por una asamblea de cardenales; *Galileo*, su defensor más famoso, fue convocado ante el tribunal de la Inquisición y obligado a desmentirla para escapar de una dura prisión. En el hombre de genio la pasión por la verdad es una de las pasiones más fuertes. *Galileo*, convencido por sus propias observaciones del movimiento de la Tierra, pensó durante mucho tiempo en una nueva obra, en la que se había propuesto desarrollar todas las pruebas. Pero para librarse al mismo tiempo de la persecución de la que hubiera sido víctima, optó por la salida de exponerla en la forma de diálogo entre tres personas: se ve perfectamente que la ventaja estaba del lado del defensor del sistema copernicano, pero como Galileo no se decidía entre ellos y daba a las objeciones del partidario de Ptolomeo tanto peso como era posible, podía muy bien esperar no ser perturbado en el disfrute de la tranquilidad que su avanzada edad y sus trabajos merecían. Con setenta años fue citado de nuevo ante el tribunal de la Inquisición; se le encerró en una cárcel donde se le exigió un segundo desmentido de sus opiniones, bajo la amenaza de la pena establecida para los herejes reincidentes. Se le hizo firmar la siguiente fórmula de abjuración: "Yo, Galileo, que a la edad de setenta años he comparecido personalmente ante el tribunal, estando de rodillas y con los ojos en los sagrados evangelios que toco con mis manos, juro, abjuro, reniego y maldigo con corazón recto y verdadera fe el absurdo, la falsedad y herejía de la teoría del movimiento de la Tierra, etc.". Qué espectáculo fue ver a un venerable anciano, famoso por una larga vida dedicada exclusivamente a la investigación de la naturaleza, abjurar de rodillas contra el testimonio de su propia conciencia de la verdad que él había demostrado con la fuerza de la convicción. Un juicio de la Inquisición le condenó a prisión perpetua. Un año más tarde fue puesto en libertad por la intercesión del archiduque de Florencia. Murió en 1642. Su pérdida fue lamentada por Europa, que fue iluminada por sus obras y se indignó ante el juicio emitido por un odioso tribunal contra tan gran hombre». *(N. del A.) Cf.* Laplace, *op. cit.*, 1802, págs. 318-319.

154 *Cf. Enc.*, § 132.

155 *Cf.* § 214.

156 Hegel se había ocupado de esta posición de Fichte en: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural)*, 1802-1803, ThW, II, 434 y sigs.

157 *Cf.* Dt 17, 16 y sigs.

158 *Cf.* Montesquieu, *op. cit.*, libro III, cap. 3.

159 *Cf.* § 321 y sigs.

160 *Cf. Enc.*, § 371.

161 *Cf.* Platón, *Apología de Sócrates*.

162 Hegel lo cita en francés, en probable alusión a la Revolución francesa.

163 *Cf.* notas de los §§ 279 y 281.

164 *Cf.* § 280.

165 Este valor universal se refiere aquí al dinero.

166 *Vid.* nota 136.

167 *Cf. Enc.*, § 198.

168 El contraste entre el carácter universal del conocimiento propiamente dicho y la particularidad de la opinión se hace presente en este contexto, así como el carácter esencial del primero y el inesencial de la segunda, ambos en el mismo plano de la inmediatez.

169 O en Goethe: La masa puede golpear, pues es respetable: *juzgar logra ella miserablemente. (N. del A.)*

170 «Que el vulgo ignorante a cada uno reprenda, y hable más de lo que menos entienda.» L. Ariosto, *Orlando furioso*, XXVIII, 1.

171 Federico el Grande, en el concurso de la Academia de Berlín de 1778: «S'il peut être utile de tromper un peuple?» («¿Puede ser útil engañar a un pueblo?»).

172 Hegel destaca, irónicamente, que una opinión ofensiva puede resultar impune si se la trata como una propiedad espiritual de quien la sostiene y lo mismo su declaración, como el uso de esa propiedad individual.

173 Sobre estos cánticos, *cf.* p. ej., C. Suetonio, *La vida de los doce Césares*.

174 *Cf. Enc.*, §§ 96-98.

175 *Über die wissenschaflichen Behandlungsarten des Naturrechts (Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural)*, 1802, ThW, II, 434 y sigs.

176 *Cf.* §§ 334-337.

177 *Cf.* I. Kant, *Zum ewigen Frieden (Hacia la paz perpetua)*, 1795.

178 *Cf.* F. Schiller, *Resignación*, v. 85: «La historia del mundo es el tribunal del mundo».

179 Un tratamiento más amplio de este tema lo desarrolla Hegel en las *Lecciones de la filosofía de la historia*. La jurisdicción de la historia sobre todos los pueblos la otorga su carácter de tribunal universal en tanto que la diversidad de los pueblos particulares y sus elementos forman parte de la realización del espíritu en su dimensión universal.

180 *Cf.* G. E. Lessing, *La educación del género humano*, 1780.

181 Es decir, el lema adoptado por Sócrates: «Conócete a ti mismo».

182 En realidad, es en el § 345 donde se establece la tesis que ahora se desarrolla: el momento necesario de la Idea del espíritu del mundo puede llegar a realizarse en una determinada época y en un determinado pueblo.

183 Feodor Eggo (seudónimo de P. F. Stuhr), *Die Untergang der Naturstaaten, dargestellt in Briefen über Niebuhr's Römische Geschichte (La decadencia de los Estados naturales, presentada en cartas sobre la historia romana de Niebuhr)*, Berlín, 1812.

184 *Gemüt* designa en este contexto la dimensión emocional del ser humano.

185 Hegel se refiere a las ciudades-estado de la Grecia clásica.

186 Aquí se resumen tres fases del imperio romano: los primeros siglos, el final de la república y la época de la divinización de los emperadores.

187 La ciencia es aquí la filosofía considerada en su articulación interna.

188 El mundo ideal aglutina todo el esfuerzo y los resultados del pensamiento conceptual en sus diversas manifestaciones.

LECCIONES DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Traducción y notas de
JOSEP MARIA QUINTANA CABANAS

NOTA DE TRADUCCIÓN

La edición de base de esta traducción es *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* [ed. de F. Brunstäd, Leipzig, Reclam, 1907], que se intenta reproducir con toda exactitud, incluso en detalles como el subrayado de palabras o frases y en los mismos signos de puntuación, que han sido respetados siempre que ha sido posible. Se ha añadido entre corchetes una gran cantidad de títulos y subtítulos que rompen los extensísimos párrafos de Hegel y los agrupan por temas.

INTRODUCCIÓN

Señores:

El objeto de esta lección es la historia universal filosófica; es decir, no se trata de hacer sobre la historia consideraciones generales que nosotros pudiéramos extraer de ella y que, partiendo de su contenido, quisiéramos explicar a modo de ejemplo, sino que se trata de la historia universal misma.[1]

I

[LAS MANERAS DE TRATAR LA HISTORIA Y PRINCIPIO GENERAL DE SU CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA]

Para empezar por aclarar lo que ella realmente es, parece ante todo necesario examinar las otras formas posibles de tratar lo histórico. Hay tres maneras de considerar la historia: a) la simple historia; b) la historia reflexionada; c) la historia filosófica.

[a) La simple historia]

Por lo que atañe a la primera, para dar ahora una idea del modo como la entiendo mencionaré una serie de nombres, como por ejemplo *Heródoto*, *Tucídides* y otros parecidos historiadores, los cuales narraron sobre todo las acciones, sucesos y situaciones que presenciaron y cuyo espíritu habían percibido ellos mismos, y trasladaron al reino de la mental representación aquello que había sucedido en el exterior. De este modo, la manifestación externa viene trasplantada al concepto interior. Así es como también el poeta elabora, para la idea, la materia presente en su sensación. Por supuesto que ese tipo de historiadores se han servido también de informaciones y relatos de otros (no es posible que un hombre solo lo vea todo), pero únicamente a la manera como el poeta utiliza a modo de ingrediente el lenguaje culto, al que tanto debe. Los historiadores recogen lo que fugazmente pasa y lo depositan en el templo de Mnemosina para la inmortalidad. Las leyendas, romances y demás narraciones transmitidas por vía de tradición deben ser excluidas de esa simple historia, pues son formas algo confusas y, por ende, privativas de pueblos incultos. Debemos ocuparnos aquí de pueblos que sabían lo que eran y lo que querían. El suelo de una realidad percibida o perceptible proporciona un fundamento más firme que el de una fugacidad en la que crecen aquellas leyendas y poesías, las cuales ya no constituyen lo histórico de los pueblos que se han desarrollado hacia una pujante individualidad.

Esos autores de la simple historia transforman las acciones, acontecimientos y

situaciones de su tiempo en un producto conceptual. El contenido de semejantes historias no puede, por lo mismo, alcanzar vastas proporciones (piénsese en *Heródoto*, *Tucídides*, *Guicciardini*); su material básico estriba en lo actual y vivo que tiene lugar en torno suyo: la configuración del autor y la de los sucesos con los que hace su obra, así como el espíritu del escritor y el espíritu de los hechos que narra, es *uno* y *lo mismo*. Describe aquello en que más o menos ha participado o, por lo menos, que ha vivido de cerca. Se dan cortos espacios de tiempo, individuales conformaciones de hombres y acaecimientos: son los trazos singulares no reflexionados con los que teje su cuadro, para llevar ante la representación de la posteridad la imagen determinada tal como él la tenía presente en su visión o en las narraciones intuitivas. No tiene que habérselas con reflexiones, pues vive en el espíritu del asunto y no se halla más allá del mismo; si ocurre incluso que pertenece, como César, a la categoría de los jefes militares o de los políticos, sus propósitos son los mismos que aparecen como históricos. Si aquí se dice que un tal historiador nada pone de su cuenta en lo que escribe, sino que son las personas mismas y los pueblos quienes en ello se muestran, por el contrario la lectura de los discursos que, por ejemplo, en Tucídides se leen, parece indicar —y puede afirmarse de ellos— que sin duda no fueron pronunciados tal como son presentados. Los discursos son acciones interhumanas, y precisamente acciones de primordial eficacia. Es cierto que dicen los hombres a menudo que se trata tan sólo de palabras, y quieren con eso mostrar cuán inofensivos son. *Semejante* modo de expresarse no pasa de ser habladuría, y la habladuría tiene la importante ventaja de ser inocente. Mas los discursos de unos pueblos a otros, o a las naciones y príncipes, son partes integrantes de la historia. En el caso de que fueran discursos como por ejemplo los de Pericles —el hombre de estado más culto, genuino y noble— los elaborados por Tucídides, no por ello vendrían a resultar extraños a Pericles. En esas charlas expresan estos hombres las máximas de su nación, de su propia personalidad, la conciencia de su situación política tanto como de su naturaleza moral y espiritual, los principios de sus propósitos y modos de actuar. Lo que hace decir el historiador no es una conciencia enajenada, sino la de los que hablan según una propia formación.

De esos historiadores a quienes uno ha de estudiar honradamente y detenerse en ellos si quiere convivir con los pueblos y sumergirse en ellos; de esos historiadores en los cuales hay que buscar no simplemente erudición, sino profundo y auténtico deleite, no hay tantos como acaso pudiera pensarse: a Heródoto —el padre, es decir, el creador de la historia— y a Tucídides los hemos mencionado ya; «La Retirada de los Diez Mil» de Jenofonte es también un libro de simple narración; los «Comentarios» de César son la sencilla obra maestra de un gran espíritu. En la Antigüedad fueron necesariamente estos historiadores capitanes y hombres de Estado eminentes; en la Edad Media, si exceptuamos a los obispos que jugaron un gran papel político, hemos de mencionar a los monjes en calidad de ingenuos autores de crónicas, los cuales se hallaron entre sí tan aislados como aquellos hombres de la Antigüedad. En la Edad Moderna han cambiado todas las circunstancias. Nuestra cultura es esencialmente interpretativa y transforma en seguida todos los acontecimientos en informaciones para el entendimiento. Tenemos

noticias excelentes, cómodas y precisas especialmente sobre sucesos de guerra, las cuales sin duda podrían ser puestas al lado de las de César y resultan todavía más esclarecedoras que aquéllas, a causa de su riqueza de contenido y de la indicación precisa de medios y de motivos. A este género pertenecen las memorias francesas. A menudo han sido escritas por mentes esclarecidas sobre cuestiones de detalle y contienen no poco de anecdótico, basándose así en un pobre fundamento real; mas esto no impide que sean también, a veces, verdaderos modelos de historia, como las del cardenal de Retz, que muestran un mayor campo histórico. En Alemania rara vez se dan tales maestros; Federico el Grande («Histoire de mon temps») representa en esto una honrosa excepción. A la verdad que hombres semejantes debieran hallarse colocados en el pináculo. Sólo cuando uno está arriba puede abarcar bien las cosas y verlas todas, no cuando se han mirado de abajo hacia arriba a través de un pequeño orificio.

[b) La historia reflexionada]

A la segunda clase de historia podemos llamarla *reflexiva*. Es la historia cuya exposición está más allá del presente, no con relación al tiempo sino respecto al espíritu. En este segundo género hay que distinguir especies muy diversas.

1) Por lo regular se desea el compendio de toda la historia de un pueblo, de un país o del mundo; en resumidas cuentas, lo que llamamos escribir *historia general*. En esto lo principal es la elaboración del elemento histórico, que es abordado por el historiador mediante su propio espíritu, distinto del espíritu del contenido. A tal efecto, serán especialmente importantes los principios que adopte el autor mismo, motivado, en parte, por el asunto y finalidades de las acciones y acontecimientos que describe y, en parte, por el modo como pretende componer la historia. Entre nosotros los alemanes, la reflexión y el criterio se hallan en esta materia muy diversificados: cada historiador se ha aplicado a tener su propio modo y manera. Los ingleses y franceses saben, por lo regular, cómo ha de escribirse la historia, pues se hallan más a la altura de una cultura universal y nacional; entre nosotros cada cual se inventa una manera peculiar y, en lugar de escribir historia, nos dedicamos siempre a buscar cómo hay que escribirla. Esta primera especie de historia reflexionada empalma con la precedente cuando no tiene otro objetivo que el describir la totalidad de la historia de un país. Semejantes *compilaciones* (a ellas pertenecen las historias de *Livio*, *Diodoro* de Sicilia, la historia suiza de *Juan de Müller*) son, cuando están bien hechas, sumamente meritorias. Ciertamente lo mejor es cuando los historiadores se acercan tanto a los del primer género y escriben de un modo tan realista que el lector puede tener la impresión de que oye narrar los hechos a los contemporáneos y testigos oculares. Pero el tono propio del individuo perteneciente a una cultura dada no viene a menudo modificado por una acomodación a las épocas que una tal historia recorre, y el espíritu que habla desde el escritor resulta distinto del espíritu de esas épocas. Así, Livio pone en boca de los antiguos reyes de Roma, de los cónsules

y de los generales unos discursos como sólo los haría un hábil abogado de su propio tiempo, y que contrastan al máximo con leyendas auténticas conservadas de la Antigüedad, como la fábula de Menenio Agripa. De modo parecido, él mismo nos describe batallas cual si él las hubiera presenciado, pero con una serie de características que igual pueden aplicarse a las batallas de todos los tiempos, y con una seguridad que contrasta con la falta de coherencia y con la inconsecuencia que, en otros lugares, a menudo reina en situaciones de verdadera importancia. La diferencia entre un compilador de este tipo y un buen autor de simple historia se aprecia al máximo cuando se compara a Polibio con la manera como Livio utiliza, extracta y resume la historia de aquél en sus diversos períodos. *Juan de Müller*, en su empeño de ser fiel, en su narración, a las épocas que describe, ha dado a su historia un aspecto desmañado, frívolo y pedante. Lo mismo se lee mucho más a gusto en el antiguo *Tschudy*; todo resulta más ingenuo y natural que en ese tipo de arcaísmo que se hace, simplemente, afectado.

Una historia que se proponga abarcar largos períodos o toda la historia universal debe, de hecho, renunciar a la exposición detallada de lo real y sintetizarse mediante abstracciones; no sólo en el sentido de que queden descartados sucesos y hechos, sino en el de que la compilación se haga atendiendo a una idea. Una batalla, una gran victoria, un asedio, no son ya ellos mismos, sino que quedan encasillados en simples reseñas. Cuando Livio cuenta las guerras con los volscos, a veces se expresa de un modo tan lacónico como el siguiente: Este año ha habido guerra contra los volscos.

2) Una segunda especie de historia reflexiva es la *pragmática*. Si hemos de manipular el pasado y ocuparnos de un mundo alejado, se abre para el espíritu, desde su propia actividad, una actualidad que éste obtiene como recompensa a su esfuerzo. Los sucesos son dispares, pero lo general y el fondo, el nexo interior, es *uno*. Esto elimina el pasado y hace actual el acontecimiento. Las reflexiones pragmáticas en tanto son abstractas son también, en realidad, lo actual, y vivifican los relatos del pasado para el tiempo presente. La cuestión de si tales reflexiones son verdaderamente interesantes y vivificadoras dependerá del genio propio del escritor. Hay que hacer aquí mención, de un modo especial, de las reflexiones y de las lecciones morales que recibimos de la historia, en vista de las cuales ésta ha sido a menudo confeccionada. Aun cuando hemos de reconocer que los ejemplos de lo bueno elevan el corazón y deberían ser utilizados en la educación moral de los niños, sin embargo los destinos de los pueblos y Estados, sus intereses, situaciones y realizaciones son ya cosa distinta. Se hace referencia a gobernantes, políticos y países principalmente como medio de enseñanza aprovechando la experiencia de la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que los pueblos y los gobiernos jamás han aprendido algo de la historia ni han actuado según las lecciones que hubieran tenido que sacarse de ella. Cada época se halla en unas circunstancias tan peculiares, constituye una situación tan individual, que en ésta sólo debe y puede decidirse contando con ella misma. En la aglomeración de los mundanos sucesos de nada vale un principio general, de poco sirve el recuerdo de otras parecidas circunstancias, ya que una pálida remembranza carece de toda fuerza contra la viveza y

la espontaneidad del momento. Nada resulta, a este respecto, más insulso que la frecuente apelación a los lejanos ejemplos griegos o romanos, como tantas veces han hecho los franceses en su época de revolución. Nada hay más diferente que la naturaleza de esos pueblos y la de nuestros tiempos. Juan de Müller, quien tanto en su Historia universal como en la suiza tuvo los susodichos morales propósitos de aliñar semejantes enseñanzas para príncipes, regímenes y naciones, y en especial para el pueblo suizo (ha elaborado una recopilación personal de enseñanzas y reflexiones y, en sus cartas, a menudo indica el número exacto de reflexiones que ha preparado en la semana), no puede contar esto entre lo mejor que él ha escrito. Es únicamente la profunda, libre y amplia intuición de las situaciones y el hondo sentido de la Idea (como por ejemplo en «El espíritu de las leyes» de Montesquieu) lo que puede conferir verdad e interés a las reflexiones. Por eso *una* especie de historia reflexiva desplaza la *otra*; los materiales están a disposición de todo escritor, y cada cual puede fácilmente tenerse por capaz de ordenarlos y trabajarlos e imponer en ellos su propio espíritu como el espíritu de las épocas. En el disgusto por tales historias reflexivas, con frecuencia se ha vuelto a la representación de un suceso hecha desde todas las perspectivas. Encierran éstas lo suyo de valioso, pero en la mayoría de los casos no hacen más que ofrecer un mero material. Nosotros los alemanes nos contentamos con esto; los franceses, por el contrario, de un modo ingenioso se configuran una actualidad, y refieren el pasado a la situación actual.

3) La tercera especie de historia reflexionada es la *crítica*; debemos traerla aquí a colación, ya que representa la forma en que, en nuestra época, se hace la historia en Alemania. No es la historia misma la que aquí se comenta, sino una historia de la historia, un juicio sobre las narraciones históricas y un examen de su verdad y autenticidad. Lo extraordinario que hay y debe haber en esto reside no en los hechos aducidos, sino en la agudeza del escritor que depura las narraciones. Los franceses han hecho, a este respecto, muchas aportaciones básicas y sensatas. Pero no han querido hacer de tal procedimiento crítico un procedimiento histórico, sino que han escrito sus juicios en forma de tratados críticos. Entre nosotros, la llamada alta crítica se ha adueñado, tanto como de la filología en general, de los libros de historia. Luego, esta alta crítica ha debido autorizar la entrada de todas las posibles y antihistóricas quimeras de la imaginación. Éste es el otro modo de procurar actualidad en la historia, poniendo subjetivas ocurrencias en lugar de datos históricos —ocurrencias que, para mejor pasar por estupendas, tanto más osadas son, es decir, en más insignificantes detalles se basan y más contradicen lo decisivo en la historia.

4) La última especie de historia reflexionada es la que se ofrece como algo tan sólo parcial. Cierto que es abstractiva, pero constituye un paso hacia la historia universal filosófica porque toma aspectos generales (por ejemplo, la historia del arte, del derecho, de la religión). En nuestro tiempo ha sido más cultivado y valorado este modo de *historia por conceptos*. Tales ramas guardan una relación con el todo de una historia de un pueblo, y sólo es cuestión de si se destaca la coherencia del todo o interesan más bien

las circunstancias externas. En este último caso, aparecen ellas como particularidades completamente casuales de los pueblos. Mas si la historia reflexiva viene a proponerse aspectos generales, debe hacerse notar que, cuando dichos aspectos son verídicos, representan no sólo el hilo externo, un orden exterior, sino la misma alma interna que conduce los acontecimientos y hechos. Pues —semejante al guía de las almas, Mercurio — es la Idea, en realidad, el conductor de los pueblos y del mundo; y el espíritu, su voluntad racional y necesaria, es quien dirige y ha dirigido los sucesos mundiales: el llegar a conocerlo en esta función es aquí nuestro propósito.

[c) La historia filosófica]

Esto lleva al tercer género de historia, la *filosófica*. Si nada tuvimos que aclarar respecto de los dos anteriores géneros, puesto que su concepto se hacía comprensible por sí mismo, con este último no ocurre así, pues parece necesitar de una explicación o justificación. Lo normal es, sin embargo, que la filosofía de la historia no signifique otra cosa que la consideración pensante de la misma. El pensar, desde luego, ni siquiera podemos omitirlo; es por él que nos diferenciamos del animal, y en la sensación, en el conocimiento *[Kenntnis]* y la comprensión *[Erkenntnis]*, en los instintos y en la voluntad, en cuanto que son humanos, se da un pensar. Pero esta apelación al pensar puede aquí parecer insuficiente porque, en la historia, el pensamiento queda subordinado a lo dado y a lo existente, teniendo a esto como fundamento y derivándose de ello; mientras que, por el contrario, a la filosofía le son atribuidos pensamientos propios que la especulación crea de sí misma, sin mirar a lo que existe. Si con tales pensamientos va ella al campo de la historia, la manipula como un material; no la deja tal cual es, sino que la dispone según el pensamiento, por lo cual la constituye, según se dice, a priori. Ahora bien, puesto que la historia tiene que ensartar únicamente lo que es y ha sido, los sucesos y acciones, y permanece tanto más verdadera cuanto mejor se atiene a lo dado, el asunto de la filosofía parece hallarse en contradicción con este comportamiento, y dicha contradicción y el reproche que de aquí se origina para la especulación deben ahora ser aclarados y desvirtuados; sin querer empeñarnos, por eso, en rectificaciones de las interminables y especialmente malhadadas concepciones que, sobre, el fin, los intereses y el tratamiento de lo histórico y de su relación con la filosofía, están en vigor o constantemente se inventan.

[Exposición de la tesis central de la filosofía hegeliana de la historia]
Pero el único pensamiento que la filosofía aporta es el simple pensamiento de la Razón: que la Razón domina el mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón. Esta convicción y modo de ver constituye un presupuesto con respecto a la historia como tal en general; en la filosofía misma esto no es ningún presupuesto. Se muestra en la historia, mediante el conocimiento especulativo, que la Razón —en esta expresión podemos abstenernos aquí de ventilar de

un modo más próximo su referencia y relación a Dios— es tanto la *sustancia* como el *ilimitado poder*, para sí misma es tanto la *infinita materia* de toda vida natural y espiritual como la *infinita forma*, la actuación de este contenido suyo. La sustancia es la Razón, a saber, aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y existir; es el *infinito poder*, no siendo la Razón tan impotente como para llevar las cosas sólo hasta el ideal, hasta el deber, y como para existir únicamente fuera de la realidad, quién sabe dónde, como algo especial en la cabeza de algunas personas. El *infinito contenido*, toda esencialidad y verdad, son la Razón, para la cual constituyen la materia dada a su *actividad* para elaboración, pues ella no necesita —como el finito hacer— de las condiciones de un material externo de medios dados, de los cuales recibiría pábulo y objetos para su actividad: la Razón consume de sí y es ella misma el material que manipula; de igual modo que es para sí su propia condición y el fin último absoluto, es ella misma la actuación de éste y su engendramiento desde lo interior a lo que aparece: no sólo es la actuación del universo natural, sino también del espiritual —en la historia universal. Que tal Idea es lo verdadero, lo eterno, lo simplemente poderoso; que ella se revela en el mundo y en ella no se revela nada más que ella misma, su gloria y magnificencia, esto es lo que, según se ha dicho, se prueba en la filosofía y aquí, por lo mismo, lo suponemos como probado.

A aquellos de entre ustedes, señores, que aún no se hallan familiarizados con la filosofía, podría yo ahora acaso pedirles que se asociaran a esta disertación sobre historia universal con fe en la Razón, con ansias y sed de conocerla: en verdad que es el deseo de cognición racional, de comprensión, y no simplemente de almacenar conocimientos, lo que en el estudio de las ciencias debiera preceder como subjetiva necesidad. Pues si uno no lleva ya consigo, a la historia universal, el pensamiento y la comprensión de la Razón, debiera al menos tener la firme e invencible creencia de que en la historia hay Razón, y la creencia de que el mundo de la inteligencia y del querer autoconsciente no queda abandonado al acaso, sino que ha de manifestarse en la luz de la Idea que se sabe sí misma. Pero, en realidad, no debo reclamar por anticipado esta creencia. Lo que yo por el momento he dicho y todavía diré no ha de tomarse meramente como presupuesto, aun con respecto a nuestra ciencia, sino como sumario del todo, como el resultado de la consideración que debemos hacer, un resultado que a mí *me* es conocido porque yo ya conozco el todo. Por tanto, de la reflexión sobre la historia universal debe resultar tan sólo que en ella ocurre todo según la Razón, que ella ha sido el curso racional y necesario del espíritu del mundo, del espíritu cuya naturaleza es ciertamente siempre una y la misma, pero que explicita en el mundo existente esta su naturaleza.

Tal debe ser, como dijimos, el resultado de la historia. Mas la historia hemos de tomarla tal cual es; se impone que procedamos de un modo histórico, empírico. Entre otras cosas, no debemos dejarnos seducir por los historiadores profesionales, pues éstos, en especial los alemanes, que gozan de gran autoridad, hacen lo mismo que echan en cara a los filósofos, a saber: introducir apriόricas fantasías en la historia. Constituye, por ejemplo, una enorme fantasía esto de que haya existido un primer pueblo, el más antiguo, inmediatamente enseñado por Dios, en posesión de una perfecta inteligencia y

sabiduría y de un penetrante conocimiento de todas las leyes de la naturaleza y de la verdad espiritual; o eso de que haya habido tales y cuales pueblos sacerdotales, o bien —para aducir algo concreto— una epopeya romana de la que los historiadores latinos sacaron la historia primitiva, y así otras cosas por el estilo. Queremos dejar semejantes discusiones para los ingeniosos historiadores de profesión, que a menudo se ocupan de ellas. Como primera condición, podríamos enunciar la de que captemos fielmente lo histórico; es en esas expresiones generales, como «fiel» y «captar», donde se da el equívoco. Incluso el historiador habitual y mediocre, que acaso opina también y afirma, se comporta sólo receptivamente y abandonándose a lo dado; no permanece pasivo en su pensamiento, pues aporta sus categorías y ve lo existente a través de ellas. Especialmente en todo lo que debe ser científico, no puede permanecer inactiva la razón y ha de ser empleada la reflexión. A quien considera el mundo como racional, también el mundo lo tiene a *él* por racional: ambas cosas están en acción recíproca. Pero los diversos modos propios de especulación, de los criterios y de la apreciación sobre la importancia o insignificancia de los hechos no son de este lugar, pues constituyen la próxima categoría.

[Dos ideas afines a la tesis hegeliana]

Tan sólo quiero recordar dos formas y puntos de vista acerca de la general persuasión de que la Razón ha regido y rige en el mundo e igualmente en la historia universal; pues ellos nos dan, a un mismo tiempo, motivo de tocar más de cerca el punto capital en donde radica la dificultad y de hacer referencia a lo que hemos de seguir tratando.

Lo uno es el hecho histórico de que el griego Anaxágoras ha dicho, antes que nadie, que el νοῦς, el entendimiento absoluto, o la Razón, gobierna el mundo —no una inteligencia como razón autoconsciente, no un espíritu en cuanto tal— (ambas cosas hemos de distinguirlas muy bien una de otra). El movimiento del sistema solar acontece de acuerdo con unas leyes inmutables: tales leyes son la razón del mismo, pero ni el sol, ni los planetas que giran en torno suyo conforme a estas leyes, tienen conciencia alguna a este respecto. Por eso la idea de que se da la razón en la naturaleza, de que ésta se rige por invariables leyes generales, no nos choca, estamos habituados a ella y no nos importa demasiado; he citado aquella circunstancia histórica también para hacer observar cómo enseña la historia que lo mismo que puede parecernos trivial no siempre lo ha sido en el mundo, y que tal idea más bien hace época en la historia del espíritu humano. Aristóteles dice de Anaxágoras en cuanto autor de aquella idea que se ha mostrado como una persona serena entre borrachos. Sócrates recibió de Anaxágoras esa idea, que se convirtió en la dominante en filosofía, con excepción de Epicuro, quien atribuye todos los acontecimientos a la casualidad. «Me alegré de ella —le hace decir Platón— y esperé haber hallado un maestro que me explicara la naturaleza según la razón, que me mostrara su fin especial en lo particular y su fin general en el conjunto; yo no hubiese abandonado ni por mucho esta esperanza. Mas, cuán desengañado quedé al estudiar con diligencia los escritos mismos de Anaxágoras y al encontrarme con que él mencionaba únicamente causas externas, tales como aire, éter, agua y otras por el estilo, en lugar de la razón.» Se ve que la insuficiencia lamentada por Sócrates en el principio de Anaxágoras no atañe al

principio mismo, sino a su falta de aplicación a la naturaleza concreta: al hecho de que ésta no venía entendida ni captada desde aquel principio; de que, en resumidas cuentas, tal principio permanecía abstracto, y de que la naturaleza no era comprendida como un despliegue del mismo ni como una organización producida a partir de la razón. Voy a llamar aquí la atención, desde buen comienzo, sobre la diferencia existente entre eso de tomar una definición, un principio o una verdad sólo en abstracto o bien cuando éstos son derivados hacia una determinación más próxima y hacia su despliegue concreto. Tal diferencia es decisiva y volveremos, entre otras cosas, a este particular al concluir nuestra historia universal, en el estudio de nuestra última situación política.

Lo que prosigue se refiere a que esta revelación de la idea de que la razón gobierna el mundo tiene que ver con otra tesis que, sin duda, nos es conocida —en la forma de la siguiente verdad religiosa: que el mundo no está abandonado al acaso ni a las casuales causas externas, sino que una *providencia* rige el mundo. Dije no ha mucho que no quiero requerir la fe de ustedes en el indicado principio; sin embargo, a la fe *en él*, bajo *esta forma religiosa*, podría yo apelar si la índole de la ciencia filosófica consintiera los presupuestos; o porque —dicho desde otro ángulo— la ciencia que aquí deseamos tratar debe dar la prueba, si no de la verdad, cuando menos de la exactitud de aquel principio. Siendo así, la verdad de que una providencia, a saber, la divina, preside los acontecimientos del mundo corresponde al aludido principio, ya que la providencia divina es la sabiduría ordenada al poder infinito, el cual realiza sus objetivos, esto es, el absoluto y racional fin último del mundo: la razón es el pensamiento que se determina a sí mismo de un modo enteramente libre. Ahora bien: por otro lado, la diferencia, más aún, la oposición de esa fe y de nuestro principio tienen una base real como la reclamación de Sócrates en el postulado de Anaxágoras. Aquella fe es, pues, igualmente indeterminada, es lo que se llama fe en la providencia en general, y no se prolonga a lo concreto, a su aplicación al todo, al decurso completo de la historia universal.

Explicar la historia es tanto como desencubrir las pasiones de los hombres, su genio, sus fuerzas operantes, y a esa seguridad de la providencia suele llamársela su *plan*. Pero este plan ha de permanecer recóndito ante nuestros ojos, y debe considerarse una osadía el querer escudriñarlo. La ignorancia de Anaxágoras acerca de cómo la inteligencia se revela en la realidad fue ingenua; la conciencia del pensamiento todavía no se hallaba desarrollada en él ni en Grecia en general; no estaba aún en condiciones de aplicar su principio universal a lo concreto ni de entender esto último a partir de aquél, puesto que ha sido Sócrates el primero en dar un paso en eso de captar la unificación de lo concreto con lo general. Anaxágoras, pues, no polemizó en contra de tal aplicación; pero aquella fe en la providencia lo hace, por lo menos, en contra de una aplicación a gran escala del principio o en contra del querer conocer el plan de la providencia. Concretamente, tiene esto lugar acá y acullá cuando algunas almas piadosas ven en ciertos hechos no una simple casualidad, sino una disposición de Dios; por ejemplo, si a un individuo que se halla en una situación muy precaria y necesitada le llega inesperadamente un socorro. Pero estos fines son de índole particular; son tan sólo los fines personales de este individuo. Nosotros, en cambio, en la historia universal nos hemos de ocupar de

individuos que forman pueblos y de totalidades que constituyen Estados; por lo mismo, no podemos detenernos en aquellas nimiedades —por así llamarlas— de la fe en la providencia, y tampoco en la fe meramente abstracta e indeterminada que sólo mira a lo general reconociendo una providencia y no atiende a actividades suyas más determinadas. En cuanto a nosotros, queremos tomarnos en serio eso de descubrir los caminos de la providencia, sus medios y manifestaciones en la historia, y habremos de extraerlos de aquel principio universal.

[La historia constituye una justificación de la providencia divina]

Pero, con la mención del conocimiento del plan de la providencia divina en general, he recordado una cuestión que tiene suma importancia en nuestra época, a saber: la de la posibilidad de conocer a Dios, o, más bien —habiendo cesado de ser una cuestión— la de la doctrina, convertida en prejuicio, de que es imposible conocer a Dios. Sobre aquello tan directamente opuesto que se manda en la Sagrada Escritura como supremo deber —no sólo amar a Dios, sino también conocerlo— prevalece ahora la negación de lo que allí mismo se dice: que el Espíritu es quien introduce en la verdad, que él conoce todas las cosas, penetrando incluso las profundidades de la Divinidad. Al poner la sustancia *[Wesen]* divina más allá de nuestro conocimiento y de las cosas humanas en general, se crea con esto una situación sumamente cómoda: la de poder atenerse a las propias concepciones. Se queda libre de referir el propio conocimiento a lo divino y verdadero; por el contrario, la vanidad de un tal conocimiento y el sentimiento subjetivo quedan perfectamente explicados en sí mismos; y la ingenua humildad, al tener alejado el conocimiento de Dios, sabe muy bien lo que con esto gana para la arbitrariedad del mismo y su vacuo ejercicio. Por eso no he querido pasar por alto la mención de que nuestro axioma, según el cual la razón gobierna y ha gobernado el mundo, tiene una conexión con la cuestión de la posibilidad del conocimiento de Dios: para no sustraernos a la sospecha de que la filosofía acaso teme o ha de temer el recordar las verdades religiosas, y evita el encuentro con las mismas porque respecto de ellas no tiene, por así decirlo, la conciencia tranquila. Más bien ha llegado a ocurrir, últimamente, que la filosofía ha tenido que hacerse cargo de lo religioso contra algún tipo de teología.

En la religión cristiana Dios se ha revelado, es decir, ha dado a conocer al hombre lo que Él es, de tal manera que ya no resulta algo hermético y secreto; con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto la obligación de hacerlo. Dios no quiere por hijos a corazones estrechos y cabezas vacías, sino a aquellos cuyo espíritu es pobre de sí mismo pero rico en el conocimiento de Él, y que sólo estiman como máximamente valioso este conocimiento de Dios. El desarrollo del espíritu pensante, habiéndose originado en esa base de la revelación de la sustancia divina, debe progresar hasta llegar finalmente a captar, también mediante el pensamiento, aquello que se ha ofrecido muy cerca al espíritu que siente y advierte; tiempo es ya, por fin, de comprender asimismo esta rica producción de la Razón creadora, cual es la historia universal. Durante algún tiempo se gustó de admirar la sabiduría de Dios en los animales, plantas y acontecimientos particulares; si se concede que la providencia se muestra en tales objetos y elementos,

¿por qué no también en la historia universal? Este elemento parecerá demasiado amplio. Pero la divina sabiduría, esto es, la Razón, es una y la misma en lo grande como en lo pequeño, y no debemos tener a Dios por demasiado flojo en el empleo de su sabiduría en las cosas grandes. Nuestro conocimiento se encamina a hacerse con la idea de que lo proyectado por la eterna sabiduría ha hecho aparición, tanto como en el terreno de la naturaleza, en el terreno del espíritu real y activo en el mundo. Nuestra consideración es en eso una teodicea, una justificación de Dios que Leibniz ha intentado hacer metafísicamente, a su manera, en categorías aún abstractas e indeterminadas, a tal punto que, percibido lo malo en el mundo, el espíritu pensante debería ser reconciliado con el mal. En realidad, en ninguna parte se da, de tal conocimiento reconciliador, una exigencia mayor que en la historia universal. Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual aquello negativo se pierde de vista hacia algo subordinado y superado— y mediante la conciencia, por un lado, de lo que de veras es el fin último del mundo, y, por otro, de que este fin último se ha realizado en él, impidiéndose con ello la manifestación del mal. Mas para esto no basta de ningún modo la simple creencia en el νοῦς y en la providencia. La razón, de la que hemos dicho que gobierna en el mundo, es una palabra tan indeterminada como la providencia (se habla siempre de la razón sin poder indicar precisamente cuál es su definición y su contenido, con lo que nos sea factible juzgar si algo es racional o no racional). La razón comprendida en sus determinantes, de esto se trata únicamente; lo otro, cuando uno se para a considerar la razón en abstracto, son meras palabras. Con estas indicaciones, pasamos al segundo punto de vista que deseamos considerar en esta introducción.

II

[DETERMINACIÓN PRÓXIMA DEL PRINCIPIO DE LA HISTORIA UNIVERSAL]

La cuestión de lo que sea la *determinación* de la Razón en sí misma coincide, en cuanto que la Razón es tomada con relación al mundo, con la cuestión de lo que sea el *fin último del mundo*; en lo cual ha de entenderse que este fin ha de ser realizado, llevado a efecto. En esto hay que tener en cuenta distintos puntos: el contenido de este fin último, la determinación misma en cuanto tal y su realización.

Debemos comenzar por parar mientes en que nuestro objeto, la *historia universal*, tiene lugar en el terreno espiritual. El mundo engloba en sí la naturaleza física y psíquica; la naturaleza física interviene también en la historia universal, y ya desde buen principio llamaremos la atención sobre estas circunstancias fundamentales de la determinación de la naturaleza. Pero el espíritu y el transcurso de su despliegue es lo sustancial. No hemos de considerar aquí cómo la naturaleza es, en ella misma, un sistema de la razón en un elemento particular y característico, sino que la veremos sólo en su relación con el espíritu. Dicho espíritu se halla en ese teatro en que nosotros lo contemplamos, en la historia universal, en su más concreta realidad; no obstante lo cual, o, más bien, para

captar también lo general desde este modo de su realidad concreta, conviene que ante todo anticipemos algunas determinantes de la *naturaleza del espíritu*. Sin embargo, esto sólo podremos hacerlo afirmativamente, y no es este el lugar de desarrollar en forma especulativa la idea del espíritu; ya que lo que cabe decir en una Introducción ha de tomarse, según ya se dijo, más bien como histórico, cual un presupuesto que se ha desarrollado y demostrado en otra parte o que debe recibir su carta de autorización únicamente en las conclusiones del tratado de la ciencia de la historia.

Tenemos, pues, que indicar aquí: a) la determinación abstracta de la naturaleza del espíritu; b) qué medios necesita el espíritu para realizar su Idea; c) finalmente, hay que considerar la forma que constituye la completa realización del espíritu en la existencia: el Estado.

[a) Los elementos abstractos de la naturaleza del espíritu]

[El espíritu (o Idea) es autoconciencia y es libertad; la historia constituye su despliegue]

La naturaleza del espíritu puede conocerse mediante aquello que se le contrapone absolutamente. De igual manera que la sustancia de la materia es la gravedad, debemos decir que la libertad es la sustancia o el ser *[Wesen]* del espíritu. Para cualquiera resulta inmediatamente comprensible que el espíritu posee, entre otras propiedades, la libertad; mas la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu sólo subsisten gracias a la libertad, todas son únicamente medios para la libertad y todas no hacen más que buscarla y producirla; constituye una verdad de la filosofía especulativa la tesis de que *la libertad es lo único verdadero del espíritu*. La materia resulta pesada en cuanto que impele hacia un centro de gravedad: es esencialmente compuesta, sus partes se excluyen entre sí, busca su unidad y con esto intenta anularse *[aufheben]* a sí misma, busca su contrario; si lo alcanzara no seguiría ya siendo materia, sino que se anularía realmente: tiende hacia una idealidad, pues en la unidad es ella ideal. El espíritu, por el contrario, es justamente aquello que tiene en sí el centro, que no tiene la unidad fuera de sí, sino que la ha encontrado; él está en sí mismo y consigo mismo. La materia tiene su sustancia fuera de sí; el espíritu es el *estar-consigo-mismo [Bei-sich-selbst-sein]*. Esto es cabalmente la libertad, pues si yo soy dependiente me relaciono con otra cosa que no soy yo; yo no puedo existir sin una cosa exterior; yo soy libre cuando estoy conmigo mismo, ese estar-consigo-mismo del espíritu es autoconciencia, la conciencia de sí mismo. En la conciencia hay que distinguir dos cosas: en primer lugar, *que* yo sé, y, en segundo lugar, *lo que* yo sé. En la autoconciencia ambas cosas coinciden, pues el espíritu se sabe a sí mismo, es el juzgar de su propia naturaleza y es, a la vez, la actividad de llegar a sí y, de este modo, de producirse a sí mismo, de hacerse aquello que él es en sí.

De acuerdo con esta determinación abstracta, puede decirse de la historia universal que es la explicitación *[Darstellung]* del espíritu; de igual manera que éste se elabora el

saber de lo que él es en sí, y del mismo modo que la semilla lleva en sí toda la naturaleza del árbol y el sabor y la forma de los frutos, también las primeras andadas del espíritu contienen ya, de un modo virtual, la historia entera. Los orientales ignoran aún que el espíritu o el hombre en cuanto tal es en sí libre; y porque no lo saben, no son libres; ellos saben tan sólo que *uno* es libre, mas justamente por esto tal libertad no es más que arbitrariedad, barbarie e insensibilidad de la pasión, o también una blandura o mansedumbre de la misma, resultando un mero capricho o juego de la naturaleza. Este uno es, por ello, tan sólo un déspota, no un hombre libre. — La conciencia de libertad despunta primeramente en los griegos, y por tal motivo han sido libres; pero ellos, igual que los romanos, sabían únicamente que algunos son libres, no el hombre como tal. Esto lo ignoraron incluso Aristóteles y Platón. Por esta razón los griegos no sólo han tenido esclavos, quedando marcados con este hecho su vida y el carácter de su bella libertad; sino que, además, no pasaba ésta de ser una flor esporádica, caduca y limitada, al propio tiempo que una dura servidumbre de lo humano, de lo personal. — En el mundo cristiano, las naciones germánicas son las únicas que han llegado a la conciencia de que el hombre es libre en cuanto hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza; esta conciencia ha hecho su eclosión primeramente en la religión, en la región más íntima del espíritu; mas el configurar este principio también en el ser del mundo suponía una más amplia tarea, cuya solución y realización exigen un trabajo largo y difícil de la civilización. Con el advenimiento de la religión cristiana, la esclavitud, por ejemplo, no ha cesado inmediatamente, ni tampoco ha habido en seguida libertad en los Estados, ni se han organizado los gobiernos y constituciones en una forma racional, fundados en el principio de libertad.

Esta aplicación del principio a la mundanidad, a la configuración y a la compenetración del mundo según él, es el largo discurrir que constituye la historia misma. Ya he llamado la atención sobre esta diferencia entre el principio en cuanto tal y su aplicación, o sea, su introducción y actuación en la realidad del espíritu y de la vida; representa esto una determinación fundamental en nuestra ciencia y hay que mantenerlo esencialmente en el pensamiento. La diferencia con respecto al principio cristiano de la autoconciencia y de la libertad, que aquí ha sido provisionalmente destacada, se da también de un modo esencial con respecto al principio de la libertad en general. *La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad*; un progreso que hemos de conocer en su necesidad.

[La libertad como fin último del mundo y de la historia]

Lo que de un modo general he dicho sobre la diferencia del saber acerca de la libertad (o sea, que los orientales sólo han sabido que *uno* es libre, mientras que el mundo grecorromano ha sabido la libertad de *unos cuantos*, y *nosotros*, por nuestra parte, sabemos que *todos* los hombres son libres en sí, que lo es el hombre en cuanto hombre) nos sugiere la división de la historia universal y la manera como la trataremos. No obstante, esto constituye tan sólo una observación ocasional; en nuestra exposición tenemos aún que explicar, antes, algunos conceptos.

La conciencia que el espíritu tiene de su libertad y, con esto, la realidad de su libertad en general, han sido indicadas como la determinación del mundo espiritual —el cual es el mundo sustancial, al que el mundo físico queda subordinado, no teniendo verdad frente a él, según se diría en lenguaje especulativo— y como el *fin último del mundo*. Pero hay algo que nunca se ha sabido y experimentado mejor que en la época actual: y es que aquella libertad, tal como fue caracterizada, es todavía indeterminada y da lugar a una palabra inmensamente ambigua; y que ella, aun siendo lo más excelso, lleva consigo innumerables malentendidos, confusiones y errores y hace suyos todos los disparates posibles. Pero ahora nos daremos ya por satisfechos con aquella definición general. Además, ya hemos llamado la atención sobre la importancia de la enorme diferencia entre el principio, o aquello que sólo es en sí, y lo que es real. Al propio tiempo, es la libertad en sí misma la que alberga en sí la infinita necesidad de alcanzar la conciencia —pues es ella, según su concepto, saber de sí— y, con esto, de alcanzar la realidad: la libertad es el fin que ella realiza y el único fin del espíritu. Este fin último es aquello a lo que se tiende en la historia universal, y para lo cual son consumados todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra y en el largo transcurso del tiempo. Dicho fin es el único que se realiza y consuma, el único permanente en el cambio constante de todos los acontecimientos y situaciones, y lo que en ellos hay de verdaderamente eficaz. Este fin último es aquello que Dios quiere del mundo; pero Dios es la suma perfección, y por eso no puede querer nada más que sí mismo y su propia voluntad. La naturaleza de su voluntad, o sea, su naturaleza en sentido estricto, es lo que, al captar intelectualmente la concepción religiosa, llamamos aquí la idea de libertad. La pregunta que ahora debe suscitarse sólo puede ser la siguiente: ¿de qué medios necesita esa libertad para su realización? Esto es lo segundo que ahora hemos de considerar.

[b) Los medios de la realización de la Idea]

[Desconcierto ante el espectáculo de contingentes calamidades que nos ofrece la historia]

Esta pregunta acerca de los medios por los cuales la libertad se engendra en orden a un mundo nos lleva al fenómeno mismo de la historia. Si la libertad es el concepto interno, los medios son, en contraposición, algo exterior, lo que aparece, aquello que en la historia salta a la vista. Una primera mirada a la historia nos convence de que las acciones de los hombres provienen de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses, de sus caracteres y disposiciones, hasta el punto de que en ese juego de la actuación humana sólo concurren las apetencias, pasiones e intereses que se muestran como resortes especialmente eficaces. Sin duda que al lado de eso se cuentan también objetivos de tipo universal, como son la benevolencia o el noble patriotismo; pero tales virtudes y tendencias ideales guardan una relación insignificante con el mundo y con lo que éste engendra. Cierto que podemos ver realizada la determinación de la Razón en estos

mismos sujetos y en los ambientes donde actúan; pero forman una proporción bien pequeña con respecto a la masa del género humano, y el alcance de sus virtudes es relativamente minúsculo. Por el contrario, las pasiones, los móviles del interés particular y la satisfacción del egoísmo son lo más pujante en el hombre; su fuerza estriba en que no respetan ninguno de los cotos que pretende imponerles el derecho y la moral, y en que se dan al hombre mucho más fácilmente que el artificioso e inacabable cultivo del orden y la moderación, del derecho y la moralidad subjetiva. Si paramos mientes en este cuadro de las pasiones y consideramos las consecuencias de su violencia y de la irreflexión que suele haber no sólo en ellas, sino aún más especialmente en las buenas intenciones mismas y en los rectos fines; y si miramos también las desgracias, el mal y el hundimiento de los reinos más florecientes que ha creado el espíritu humano, no haremos otra cosa que condolernos de esa caducidad general. Tan desolador resultado no es sólo obra de la naturaleza, sino también de la voluntad de los hombres; por lo que habremos de acabar experimentando, ante semejante panorama de las pasiones, una congoja moral y una sublevación del buen espíritu, si es que lo hay en nosotros. Sin retórica exageración, y con el simple recuento de los infortunios que han caído sobre lo mejor de los pueblos, de las actividades políticas y de las virtudes privadas, puede hacerse un espantoso cuadro con aquellos resultados descritos. También con eso puede llegar el sentimiento al más profundo y desconcertado dolor; ningún resultado es capaz de aplacarlo haciéndole contrapeso, y tal vez nosotros mismos podamos fortalecernos contra tal dolor o escapar a él únicamente con pensamientos como éstos: «Ha sucedido así. Es el destino. Aquí no puede cambiarse nada». Y luego, pensando que salimos del tedio que nos ha podido causar esa consideración del dolor, volvemos a nuestro sentimiento de la vida, a nuestros objetivos e intereses del momento, es decir, al egoísmo que permanece en la tranquila orilla y, desde allí, goza seguro del lejano espectáculo del montón confuso de ruinas.

Mas al considerar la historia como esa mesa de sacrificios en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas? De aquí suele surgir la cuestión acerca del tema que ha sido el punto de arranque de nuestras consideraciones; a partir del mismo, con los acontecimientos que nos ofrecían aquel cuadro apto para suscitar tristes sentimientos y reflexiones, hemos determinado el campo en el que tan sólo queremos ver los medios para lo que afirmamos que constituye la determinación sustancial y el fin último absoluto, o —lo que es lo mismo— el verdadero resultado de la historia universal. Desde buen comienzo hemos renunciado siempre a seguir el camino de las reflexiones y a remontarnos, por él, desde aquel cuadro de lo particular hasta lo general; por otra parte, el elevarse verdaderamente por encima de aquellos sentimientos y el solventar los enigmas de la providencia ventilados en las referidas consideraciones no es tampoco el interés de aquellas reflexiones sentimentales. Lo esencial de las mismas consiste más bien en complacerse tristemente en las vacías e infructuosas grandezas. Volvemos, pues, al punto de vista que habíamos tomado, y los momentos que sobre esto

queremos aducir comprenderán las determinaciones esenciales para la respuesta a las preguntas que pueden surgir de aquel cuadro.

[La Idea y las pasiones humanas como los dos principios opuestos de la realidad histórica]

Lo *primero* que notamos es lo que ya hemos dicho a menudo, pero que, por lo que a este caso se refiere, nunca se repetirá lo bastante: lo que hemos llamado principio, fin último, determinación, o la naturaleza y el concepto del espíritu es tan sólo algo general, abstracto. El principio o ley es algo interior que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, principios, etc., se dan en nuestros pensamientos, sólo en nuestra intención interna, pero todavía no en la realidad. Lo que es en sí es una posibilidad, una capacidad, pero aún no ha hecho el tránsito desde su interioridad hasta la existencia. Debe haber, además, un *segundo* momento para la realidad, que es el de la actuación y realización, y cuyo principio es la voluntad, la actividad en general del hombre. Es únicamente por esta actividad que son realizados tanto aquel concepto del espíritu como las determinaciones que son en sí, pues nada pueden inmediatamente por sí mismos.

La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades del hombre, sus impulsos, sus inclinaciones y pasiones. Me ha sido necesario tener mucho interés en algo para hacerlo; he debido tomar parte activa y he querido, con ello, buscar mi satisfacción. Para que un objetivo haya de ponerme en marcha es preciso que sea, de algún modo, un objetivo mío; y si tiene muchos otros aspectos que a mí nada me interesan, debo encontrar en él, al menos, la satisfacción de algún fin mío particular. *El hallarse satisfecho en la propia actividad y trabajo es un derecho absoluto de todo sujeto*. Si los hombres deben interesarse por algo, es preciso que en esto puedan encontrarse a sí mismos y colmar su sentimiento personal. Conviene evitar aquí un malentendido; pues se critica con razón a un individuo al decir de él, en el peor sentido de la palabra, que es, sin más, un interesado, es decir, que sólo busca su propio interés. Al criticarlo así, entendemos que tal individuo está buscando este provecho particular sin preocuparse del bien común, con ocasión del cual trabaja sólo por el suyo y quién sabe si sacrificando el de los demás; pero entendamos que quien se ocupa en algo no es «un interesado» en general, sino un interesado en eso. El lenguaje expresa muy bien esta diferencia. Así, pues, nada tiene lugar ni nada se hace sin que logren su personal satisfacción los individuos que en ello intervienen; siendo hombres particulares, tienen sus propias necesidades y tendencias, y, hablando en general, sus intereses peculiares: entre tales necesidades se cuentan no sólo las apetencias personales y la voluntad, sino también —cuando ya se han despertado la capacidad discursiva, el entendimiento y la razón del sujeto— la necesidad de una propia concepción de las cosas, de un autoconvencimiento o, al menos, de la opinión personal. Siempre que los individuos tienen que ocuparse de algo, exigen que la cosa, a fin de cuentas, les guste y puedan hacerla con la idea sea de la bondad de esta cosa, o de su equidad, ventaja o utilidad. Esto constituye una característica esencial de nuestra época, en la que ya apenas se

consigue inducir a algo a los individuos por medio del influjo y la autoridad, puesto que sólo quieren colaborar en las cosas usando de su propia inteligencia y de sus convicciones y opiniones independientes.

Podemos, así, decir que no se lleva a efecto absolutamente nada sin el interés de aquellos que han de contribuir a ello con su actuación. A una pasión hemos de llamarla un interés; la personalidad humana ha de posponer a un objetivo todos sus restantes intereses y fines que tiene o puede tener, y se ha de empeñar en un objetivo con todas las veras de su voluntad, concentrando en este fin todas sus tendencias y fuerzas; y en tanto que así lo hacemos, debemos afirmar, de un modo general, que *nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión.*

Son dos los momentos que concurren en nuestro objeto; uno de ellos es la Idea y el otro son las pasiones humanas; uno es la urdimbre, y el otro, la trama de ese gran tapiz de la historia universal que se extiende ante nosotros. El centro concreto y la unificación de ambos momentos es la libertad moral en el Estado. De la idea de la libertad como naturaleza del espíritu y del fin último absoluto de la historia, hemos tratado ya. La pasión es considerada como algo que no está bien, como algo malo en mayor o menor medida; por lo que se dice que el hombre no debe tener pasiones. Pero pasión no es tampoco la palabra adecuada para lo que yo quiero expresar. Pues aquí entiendo por ella, en resumidas cuentas, la actividad de los individuos movida por intereses particulares, por fines especiales, o, si se quiere, por intenciones egoístas; a tal punto que ponen en estos objetivos toda la energía de su voluntad y de su carácter, y les sacrifican lo demás que también puede constituir un fin; mejor dicho: se lo sacrifican todo. La voluntad del hombre es que estos elementos particularizadores vengan a determinarlo con precisión y le sean inseparables; es mediante ellos que el hombre es lo que es. Pues el individuo es alguien que *está* ahí, no el hombre en abstracto, ya que no existe éste sino un hombre determinado. La palabra carácter expresa igualmente esta concreción de la voluntad y la inteligencia; pero el carácter comprende en sí, en general, todas las particularidades, como el comportamiento en las relaciones privadas, etc., si bien sólo cuando queda puesto en actividad, en ejercicio. Por tanto, al decir pasión entenderé, con esto, la particular determinación del carácter, únicamente en tanto que estas determinaciones de la voluntad no sólo representen un contenido individual, sino que sean, también, lo que impulsa y activa las acciones generales. Pasión es, en primer lugar, el aspecto subjetivo — y, como tal, formal— de la energía, de la voluntad y de la actividad, en el que el contenido o el fin permanecen todavía indeterminados; y lo mismo ocurre con la propia persuasión, con el propio modo de ver y con la propia conciencia. Siempre depende ello de cuál es el contenido de mi persuasión y cuál el objetivo de mi pasión, o de si es uno u otro de ambos el que goza de verdadera naturaleza. Y si alguno de ellos la tiene, le ocurre, entonces, que entra en la existencia y es real.

[El Estado como síntesis de los dos principios anteriores]

De esta explicación sobre el segundo momento esencial de la realidad histórica de un fin en general, refiriéndonos de pasada al Estado resulta que, de acuerdo con el aspecto

tratado, un Estado está en sí bien provisto de recursos y es poderoso cuando conjuga con sus fines generales el interés privado de sus súbditos, y lo uno encuentra en lo otro su satisfacción y realización —un principio que es, para él, de suma importancia. Pero en el Estado se requieren muchas instituciones y hallazgos, junto con la oportuna organización e incluso largas luchas del entendimiento, hasta lograr traer al plano de la conciencia lo que es conforme al fin; también son precisas luchas contra el interés privado y las pasiones, y una difícil y prolongada vigilancia sobre los mismos hasta que se realice aquella unificación. El momento en que tiene lugar dicha unificación constituye el período del florecimiento de un Estado, el de su virtud, de su poderío y de su dicha. Pero la historia universal no da comienzo con algún fin consciente, tal como ocurre en determinados ambientes humanos. La simple tendencia del hombre a la convivencia comporta ya consigo el fin consciente de la seguridad de su vida y sus bienes, desarrollándose tal impulso al llevarse a efecto esa convivencia. La historia universal empieza con su fin general de que el concepto del espíritu quede satisfecho sólo *en sí*, esto es, como naturaleza; este fin es su interno y más íntimo impulso consciente, y todo el quehacer de la historia universal consiste, como ya hemos indicado de un modo general, en el trabajo de llevarlo a plena conciencia. Aquello que hemos llamado el aspecto subjetivo —las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, la opinión y la representación subjetiva—, apareciendo así en forma de ser natural y de voluntad natural, existe por sí mismo. Esta inconmensurable masa de voluntades, intereses y actividades son los instrumentos y medios de que se vale el Espíritu del mundo para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo; fin que consiste tan sólo en hallarse, en llegar a sí mismo y en contemplarse como realidad.

Pero podría hacerse muy cuestionable, y en realidad se ha hecho, eso de que las actividades todas de los individuos y pueblos, al tratar de conseguir y satisfacer lo que apetecen, vienen a ser, al propio tiempo, los medios e instrumentos de algo superior y trascendente, de lo cual nada saben y a lo que dan cumplimiento de un modo inconsciente; esto ha sido negado de varias maneras, ha sido desacreditado como cosa de ensueños y filosofías y no se ha prestado a ello ninguna atención. En cuanto a mí, ya me he explicado desde buen comienzo a este respecto, afirmando nuestra hipótesis (la cual debería aparecer tan sólo al final, como resultado) y nuestra creencia de que la Razón rige el mundo, con lo que ha regido también la historia universal. Frente a esto, que es lo general y sustancial en sí y por sí, todo lo demás aparece como subordinado, estando a su servicio y siendo medio para ello. Además, esta Razón es inmanente al existir histórico y se realiza en el mismo y por el mismo. Eso de que solamente la unión de lo general, existente en sí y por sí, con lo particular o subjetivo sea la verdad, es una afirmación de naturaleza especulativa y, en esta forma general, viene tratado en la lógica. En el decurso de la historia, tomada como proceso aún en desarrollo, el genuino fin último de la historia no se da todavía como contenido de las necesidades y del interés [de cada individuo]; éstos nada saben de él, pero entretanto, por su parte, lo general está en los fines particulares y se realiza mediante los mismos. Al considerar nosotros el proceso interno —que es en sí y por sí— del espíritu como lo necesario, al paso que lo que aparece en la

voluntad consciente de los hombres como su interés lo asignamos a la libertad, con esto aquella cuestión [de la unificación de lo particular de los individuos con lo general que constituye el principio metafísico del proceso histórico] toma la forma de la unión de la *libertad* y de la *necesidad*. La conexión metafísica —es decir, la conexión conceptual— de estas asignaciones pertenece a la lógica, y no es aquí que debemos desarrollarla; nos contentaremos con mencionar los momentos principales que le conciernen.

[La antítesis entre la Idea y la autoconciencia particular (o voluntad finita)]

En filosofía se enseña que la Idea progresa hasta volverse objeto infinito. Éste es el de la Idea en su manera general libre, en la que ella permanece consigo, y de la cual —como reflexión puramente abstracta en sí, que es un formal ser-para-sí, un yo— es la libertad formal, que sólo compete al espíritu. La general Idea es, con esto, por una parte como la plenitud sustancial, y, por otra, como lo abstracto del libre albedrío. Esta reflexión en sí es la autoconciencia particular, es lo otro frente a la Idea en general y, con esto, se afinca en una absoluta finitud. Esto otro viene a ser para lo general absoluto, por lo mismo, la finitud y la concreción: es la vertiente de su existencia, el suelo de su realidad formal y el asiento de la gloria de Dios.

El comprender la conexión absoluta inherente a esta antítesis constituye la profunda tarea de la metafísica. Además, con esta finitud en general, queda puesta toda particularidad. La voluntad formal se quiere, y este yo debe estar en todo lo que se propone y hace. También el simple individuo quiere ser salvo y feliz. Este extremo, existente por sí en la diferenciación con respecto a la sustancia absoluta y general, es algo particular, conoce la particularidad y la quiere; se halla, absolutamente hablando, en el puesto del fenómeno. Es aquí adonde caen los fines particulares, al instalarse los individuos en su particularidad y al colmar y realizar tales fines. Este puesto es también, pues, el de la dicha o la desdicha. Dichoso lo es aquel que ha puesto su existencia al nivel de su carácter personal, de su voluntad y de su espontaneidad, con lo cual goza de sí mismo en su existencia. *La historia universal no es el asiento de la felicidad*. Los períodos de felicidad son, en ella, hojas vacías, ya que son períodos de concordia, de carencia de antítesis. La reflexión en sí, o esta libertad, es, de un modo absolutamente abstracto, el momento formal de la actividad de la Idea absoluta. La actividad ocupa el punto medio de aquella deducción uno de cuyos extremos es lo general o la Idea, que descansa en lo profundo del espíritu, siendo el otro extremo la exterioridad en general, la materia objetiva. La actividad es el punto medio que hace pasar lo general e interior a la objetividad.

Intentaré, mediante ejemplos, hacer lo dicho más intuitivo y más claro.

La construcción de una casa es, en primer lugar, un fin interior, una intención. Frente a esto se dan los elementos especiales como medios, y, como material, el hierro, madera, piedra, etc. Se emplean los elementos en la elaboración de estos materiales: fuego para fundir el hierro, aire para afollar el fuego, agua para poner las ruedas en movimiento y aserrar la madera, y así siguiendo. El producto resultante es que el aire, que ha ayudado, es ahora contenido por la casa; lo mismo pasa con las avenidas de agua

de las lluvias y con el ímpetu devorador del fuego, en tanto la casa es incombustible. Las piedras y jácenas obedecen a la fuerza de la gravedad, aprietan hacia abajo y es mediante ellas que se levantan altas paredes. Vemos, pues, que, empleando los elementos conforme a su naturaleza, cooperan en la elaboración de un producto por el cual quedan luego limitados. De parecido modo, las pasiones se satisfacen a sí mismas y llevan a cabo sus objetivos conforme a su determinación natural, y erigen así el edificio de la sociedad humana en el que, en pro del orden y el derecho, han establecido el poder en *contra* de sí mismas.

La conexión antes indicada supone, además, que, en la historia universal, mediante las acciones de los individuos se lleva aún a efecto algo general, distinto de lo que ellos proyectan o alcanzan y de lo que ellos espontáneamente conocen o quieren; colman sus intereses, mas, con esto, se lleva a efecto también algo ulterior que se da en lo hondo de tales acciones, pero que no estaba en la conciencia ni en la intención de aquellos individuos. A modo de ejemplo y analogía aduciremos el caso de un hombre que, por motivos de venganza tal vez legítima —supongamos que es a causa de un injusto atropello de que ha sido objeto— incendia a otro su casa. Aquí puede distinguirse ya una conexión de la acción inmediata con otras circunstancias, ciertamente externas, que no pertenecen a aquella acción tomada como inmediata y del todo para sí. Ésta, como tal, es acaso el prender una pequeña llama en un punto de una viga. Lo que con este mero acto aún no se ha hecho, se va haciendo luego por sí solo: el lugar encendido de la viga se comunica a los restantes lugares de la misma, ésta al maderamen de toda la casa, y ésta, a su vez, a otras casas, originándose un vasto incendio que consume los bienes y hacienda de muchos otros hombres más que aquellos contra quienes se dirigía la venganza, hasta costar la vida a numerosos individuos. Esto no estaba ni en la acción general ni en la intención del que dio comienzo a este suceso. Pero dicha acción encierra aún otra determinación general: el propósito del agente, en efecto, consistía tan sólo en un acto de venganza contra un individuo mediante la destrucción de su hacienda; luego ha venido a ser un crimen, lo cual implica, además, un castigo que le es debido. Tal cosa no pudo estar en la conciencia ni menos aún en la voluntad del autor, mas esto es su acción en sí, lo general y sustancial de la misma, lo que mediante ella misma queda realizado. De este ejemplo hemos de sacar tan sólo lo siguiente: que en la acción inmediata puede darse algo más de lo que se da en la voluntad y en la conciencia del agente. Sin embargo, el anterior ejemplo encierra todavía otra idea, y es que la sustancia de la acción y, con esto, la acción misma, se vuelve contra aquel que la lleva a cabo, convirtiéndose en una reacción en contra suya que lo quebranta.

Esta unión de los dos extremos —la realización de la Idea hasta convertirse en inmediata realidad y el encumbramiento de la particularidad hasta la verdad general— se lleva a efecto, en primer lugar, bajo el presupuesto de la diferencia y la indiferencia de ambos extremos uno frente al otro. Cierto que los agentes tienen, en su actuación, objetivos finitos e intereses particulares; pero son seres sapientes, intuitivos. El contenido de sus objetivos se halla entreverado de determinaciones generales y sustanciales del derecho, del bien, del deber, etc. Pues la codicia, la barbarie o la brutalidad en los actos

voluntarios, en su prístina crudeza, caen fuera del escenario y de la esfera de la historia universal. Estas determinaciones generales, que son a la vez normas para los fines y acciones, tienen una expresión concreta. Pues, por ejemplo, para algo tan vacío como el bien por el bien, no hay lugar posible en la realidad viva. Cuando queremos obrar, debemos no sólo querer el bien, sino también saber si esto o aquello son el bien. Para conocer lo que es bueno o malo, justo o injusto, en los casos habituales de la vida privada hay que atenerse a las leyes y costumbres de un país; esto no ofrece ninguna dificultad de importancia. Cada individuo tiene su posición, y sabe cuál es, en general, la manera equitativa y honrada de actuar. De tal modo que cuando, en las circunstancias privadas ordinarias, se considera harto difícil el decidir dónde está lo justo y bueno, y si se tiene por una moral estupenda eso de hallar muchos problemas y de caer en escrúpulo en semejantes cuestiones, ha de achacarse tal actitud más bien a una voluntad torpe y maligna, que busca subterfugios frente a sus deberes, nada costosos de conocer; o, al menos, debe eso mirarse como un comportamiento ocioso de la mente reflexiva, a la cual una voluntad mezquina no proporciona demasiado quehacer, y a la que, por lo tanto, le da por liarse consigo misma campeando por el diletantismo moral.

[El papel de las grandes figuras de la historia]

Otra cosa sucede ya en las importantes circunstancias históricas. Aquí es precisamente donde se originan las grandes colisiones entre las leyes, deberes y derechos reconocidos y existentes, y entre posibilidades que se oponen a este sistema y lo vulneran (es más, destruyen sus bases y su realidad, a la vez que su contenido puede parecer también bueno, muy provechoso, esencial y necesario). Estas posibilidades pasan a ser históricas; encierran un elemento general que es en sí distinto de lo general que se halla constituyendo la base en la existencia de un pueblo o Estado. Esto general es un momento de la Idea productiva, un momento de la verdad que tiende y empuja hacia sí misma. Los hombres históricos, los *individuos de la historia universal* son aquellos en cuyos fines mora este elemento general.

A esta casta pertenece esencialmente César al hallarse en peligro de perder su posición (si todavía no de preponderancia, al menos de igualdad) a la que se había encumbrado junto a los demás que ocupaban los altos puestos del Estado, y en peligro de rendirse a aquellos que se hallaban en camino de convertirse en sus enemigos. Éstos, que lo que se proponían era satisfacer sus fines personales, tenían a su lado la constitución formal del Estado y la fuerza que les confería la apariencia legal. César luchó por el interés de mantener su posición, así como una gloria y una seguridad; el poder de sus rivales consistía en el dominio sobre las provincias de la República romana, por lo que la victoria sobre ellos fue, al mismo tiempo, la conquista de toda la República: es así como se convirtió en el dictador del Estado, haciendo caso omiso de la forma de constitución de éste. El fin que se propuso al comienzo fue negativo, pero lo que le proporcionó la realización del mismo —el señorío personal sobre Roma— fue a la vez, en sí, una determinación necesaria en la historia de Roma y del mundo; de tal modo que la consecución de su fin constituyó no sólo su particular provecho, sino que fue también un

instinto que llevó a cabo aquello que en sí y por sí estaba en el tiempo. *Los grandes hombres en la historia son estos cuyos fines particulares encierran lo sustancial que es la voluntad del Espíritu del mundo*. Debe llamárselos *héroes* en tanto que sacan sus fines y su vocación no simplemente del tranquilo y ordenado transcurso de las cosas, consagrado por el sistema que las mantiene estables, sino de un manantial cuyo contenido es recóndito y no ha brotado hasta una existencia actual; del Espíritu interior, que es todavía subterráneo, y que aldabonea al mundo exterior como a una cáscara y la hace estallar, porque él es otra almendra que la de esa cáscara. Tales héroes, pues, parecen beber de sí mismos, y sus acciones han creado en el mundo una situación y unas circunstancias que parecen ser tan sólo *su* hecho y *su* obra.

Estos individuos no tenían en estos fines suyos la conciencia de la Idea en general, sino que eran hombres prácticos y políticos. Pero eran también clarividentes que tenían la intuición de lo que es necesario y de *lo que está en el tiempo*. Esto es justamente la verdad de su época y de su mundo; es, por así decirlo, la variación siguiente que se hallaba ya en lo interior. La misión de tales hombres era intuir esto general, el próximo y necesario eslabón de su mundo, proponérselo como fin y empeñar en él toda su energía. Las figuras de la historia universal, por tanto, y los héroes, se reconocen en que son intuitivos; sus actos y sus palabras son lo mejor de su época. Los grandes hombres han querido para satisfacerse a sí mismos, no a los otros. Cuanto hubieran aprendido de los otros en punto a propósitos y deliberaciones bien intencionados habría sido, sin duda, lo más estúpido y desacertado de tales hombres; pues siendo ellos los que mejor han comprendido, más bien son los otros quienes han debido aprender de ellos, encontrando bueno lo suyo o, al menos, adhiriéndose a ello. Pues el espíritu en progresión es el alma íntima de todos los individuos, y esta inconsciente interioridad suya es la que los grandes hombres les elevan hasta el plano de la conciencia. *Los otros siguen a estos guías de espíritus porque perciben el irresistible poder de su propio Espíritu interior, que se les enfrenta*. Si seguimos echando una mirada al destino de esos individuos de la historia universal que tenían la vocación de ser los gerentes del espíritu del mundo, veremos que su destino no ha sido nada dichoso. No gozaron del tranquilo sosiego, sino que su vida entera fue trabajo y esfuerzo, y toda su naturaleza consistió tan sólo en su pasión. Una vez alcanzado su fin, entonces caen ellos, cual cáscaras vacías de la almendra. Mueren pronto, como Alejandro; son asesinados, como César; o, como Napoleón, son deportados a Santa Elena. Ese tremendo consuelo de que los prohombres de la historia no han sido precisamente eso que se dice felices, y del cual sólo es capaz la vida privada que transcurre entre avatares externos muy diversos, ese consuelo pueden tomarlo para sí, de la historia, todos aquellos que lo necesitan. Pero de él necesita la envidia, a la que disgusta todo lo que es grande y sobresale, intentando minimizarlo y descubrir en ello alguna tara. En los últimos tiempos ha quedado demostrado hasta la evidencia que los príncipes en general no son felices en su trono, por lo cual no hay quien se lo envidie ni quiera sentarse en él, admitiendo muy bien que sean los príncipes quienes lo ocupen. Por lo demás, el hombre libre no es envidioso, sino que gustoso admite lo que es grande y excelso, y se complace en que ello *exista*.

A estos hombres de la historia, pues, ha de considerárselos según esos momentos generales que constituyen el interés de los individuos y, con él, sus pasiones. Son hombres excepcionales a causa de que han querido y realizado algo grande, y que no se ha quedado en sus meras imaginaciones o creencias, pues se trata de algo verdadero y necesario. Semejante modo de verlos excluye lo que se puede llamar la consideración psicológica de los mismos, puesta al servicio de la envidia; consiste en explicar las acciones atribuyéndolas al corazón y reduciéndolas a su forma subjetiva, con lo que sus autores lo habrían hecho todo movidos de una pasión mayor o menor, de alguna *ambición*: de modo que, a causa de tales pasiones o ambición, no habrían sido hombres morales. Alejandro de Macedonia conquistó, en parte, Grecia, y luego Asia: *por lo mismo*, ha sido un *ambicioso* de conquistas. Obró por deseo de gloria y afán de conquista; y la prueba de que son éstas las que lo impulsaron es que hizo precisamente aquello que acarrea la fama. ¿Cuál es el maestro de escuela que no ha mostrado cómo Alejandro Magno y Julio César fueron movidos por tales pasiones, con lo que han sido unos hombres inmorales? De lo cual pasa a deducir, ese maestro de escuela, que él mismo es una persona más excelente que ellos, ya que se ve libre de las pasiones que tuvieron, y la prueba es que no conquista Asia ni vence a Darío ni a Poro, sino que se dedica a vivir y dejar vivir en paz. Esos psicólogos se basan también, y de un modo especial, en la consideración de las particularidades que corresponden a las grandes figuras históricas como personas privadas. El hombre ha de comer y beber, se relaciona con amigos y conocidos y está sujeto a los sentimientos y arrebatos del momento. Dice un sabido proverbio que para un ayuda de cámara no hay ningún héroe; yo he añadido —y Goethe lo ha repetido diez años más tarde— que esto sucede no porque el héroe no lo sea, sino porque el otro es el ayuda de cámara. Éste quita al héroe las botas, lo ayuda a acostarse, sabe que prefiere beber champán, etc.—Las personalidades históricas, servidas en la historiografía por semejantes ayudas de cámara psicológicos, quedan muy malparadas; quedan niveladas por estos sus ayudas de cámara en la misma línea, o seguramente unos peldaños más abajo, de la moralidad de esos finos conocedores de hombres. El Tersites de Homero, que critica a los reyes, es una figura presente en todas las épocas. Cierto que no en todas ellas, como en la homérica, recibe golpes y porrazos con palo duro; pero su envidia y su obstinación son la espina que lleva hincada en su carne, y el perpetuo gusano que lo corroe es el tormento de que sus excelentes intenciones y críticas permanezcan, sin embargo, ineficaces en el mundo. Puede haber una complacencia maliciosa en el destino que le aguarda al tersitismo.

Una figura de la historia universal no tiene el comedimiento de querer esto y aquello o de actuar con muchas contemplaciones, sino que vive entregado, sin miramiento alguno, a *un* fin determinado. Ocurre por lo mismo que tal individuo trata con ligereza otros importantes y hasta sagrados intereses, y esta conducta cae bajo la censura ética. Pero una gran figura debe aplastar unas cuantas flores inocentes y demoler alguna cosa en su camino.

[Lo que en el hombre hay de absoluto]

Por lo que se ve, la realización de lo universal lleva como inseparable el interés particular de la pasión, pues de lo particular y determinado, y de la negación de ello, resulta lo universal. Es lo particular lo que se halla empeñado en la lucha y lo que, en parte, queda destruido. No es la Idea general lo que se entrega a la lucha y oposición y se expone al peligro; ella se mantiene en la retaguardia, puesta a salvo e incólume. Debe llamarse la *astucia de la razón* al hecho de que ella haga actuar, en lugar suyo, a las pasiones en un terreno donde sale perdiendo y sufre descalabros aquello mismo mediante lo cual se pone ella en existencia. Esto es lo fenoménico, una parte de lo cual es nula y otra es afirmativa. Lo particular es, casi siempre, demasiado pequeño frente a lo universal; es así como los individuos quedan sacrificados y abandonados. La Idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no por sí misma, sino mediante las pasiones de los sujetos.

Si ahora estamos conformes en ver sacrificadas las individualidades, sus fines y la satisfacción de los mismos, y relegada su dicha al reino de lo contingente, al cual ella pertenece, y si consentimos en considerar a los individuos en general bajo la categoría de medios, sin embargo, hay en ellos un aspecto que estamos tentados de contraponerlo también a lo más excelso, por cuanto no se trata de algo simplemente subordinado, sino de algo que en ellos hay eterno y divino en sí mismo. *Esto es la moralidad subjetiva [Moralität]*, *la moralidad objetiva [Sittlichkeit] y la religiosidad*. Al hablar de que los grandes individuos llevan a cabo el fin de la Razón, indicábamos ya el aspecto subjetivo de ellos —su interés, el de sus necesidades e impulsos, el de su criterio personal y de su modo de ver— como su aspecto formal, pero que tiene un derecho infinito a verse satisfecho. Cuando hablamos de un medio, nos lo representamos ante todo como algo exterior al fin y que no tiene en éste parte alguna. Aunque, de hecho, todas las cosas naturales, incluso el objeto inanimado más vulgar que es usado como medio, han de ser tales que correspondan al fin y tengan en ellas algo que les sea común con este fin. No es precisamente en este sentido puramente externo que se relacionan los hombres, como medios, al fin de la Razón. Con éste, y con ocasión del mismo, no satisfacen tan sólo los fines de su particularidad, distintos de él en cuanto a su contenido, sino que tienen parte en aquel fin mismo de la Razón y son, justamente por esto, fines autónomos. Lo son no tan sólo formalmente, igual que los seres vivos, cuya existencia individual constituye ya, por su índole propia, algo que se subordina a la vida humana, y así con pleno derecho pueden ser tomados como medios; los hombres son fines autónomos también por el contenido mismo del fin. En esta determinación queda comprendido precisamente aquello que juzgamos que debe quedar excluido de la simple categoría de un medio: tal es el caso de la moralidad subjetiva y objetiva y de la religiosidad. El hombre es un fin en sí mismo únicamente gracias a lo divino que hay en él, gracias a aquello que desde el comienzo hemos denominado Razón y, en cuanto ésta es activa y se autodetermina, hemos llamado libertad. Sin poder ahora profundizar más en esto, afirmamos que es precisamente aquí donde la religiosidad, la moralidad objetiva, etc., tienen su asiento y su fuente, y es por esto mismo que en sí se hallan por encima de la externa necesidad y contingencia. Mas debemos apuntar que, cuando éstas quedan encomendadas a la libertad de los individuos, se hacen ellos culpables de una pérdida de lo moral y religioso,

de un debilitamiento de la moral objetiva y de la religión. El sello de la excelsa determinación del hombre está en que sabe lo que es bueno y lo que es malo y en ser una voluntad del bien o del mal. En una palabra: está en que el hombre puede ser culpable, y no sólo en lo malo, sino también en lo bueno; y culpable no simplemente en esto, en aquello o en todo, sino culpable en el bien y en el mal debidos a su libertad individual. Únicamente el animal es de veras inocente. Pero para atajar o esquivar todos los malentendidos que suelen originarse a propósito de tales temas —como el de que la llamada inocencia signifique la ignorancia misma del mal— se requeriría una prolija explicación, tan extensa como la que versa sobre la libertad misma.

En la consideración del sino que, en la historia, les cabe a la virtud, a la moralidad objetiva y también a la religión, evitemos el caer en esa letanía de lamentaciones de que a los buenos y piadosos a menudo o casi siempre les van mal las cosas, al paso que les salen bien a los malos y perversos. Por eso de irles bien solemos entender gran variedad de cosas, incluidas la riqueza, la reputación exterior y otras por el estilo. Pero cuando se trata de lo que es un fin existente en sí y por sí, de eso que llamamos irles bien o mal las cosas a tales o cuales individuos no debemos hacer un momento del orden racional del mundo. Del fin universal del mundo debemos pedir, con mayor motivo que únicamente la dicha y circunstancias felices de las personas, que en él y por su medio busquen realizarse y asegurarse los fines buenos, morales y justos. Lo que hace a los hombres moralmente descontentos (insatisfacción de la que alardean un tanto) es que no hallan sus tiempos actuales propicios para fines que consideran lo equitativo y lo bueno (entre ellos figuran hoy día, en especial, los ideales sobre la organización del Estado); a tal realidad, oponen su *deber* de procurar aquello que es lo correcto en este asunto. En esto no es el interés privado ni la pasión quien pide satisfacerse, sino la razón, la justicia y la libertad; provista, pues, con tal título, esta exigencia yergue la cabeza y con facilidad no sólo se muestra insatisfecha sobre la situación del mundo, sino que se subleva contra ella. Para apreciar este sentimiento y esta ideología debería profundizarse en el examen de las exigencias antedichas y de tan asertóricas opiniones. Sobre ellas, en ninguna época se han establecido con mayores pretensiones que en la nuestra principios e ideas generales. Si en otros tiempos parece la historia ofrecerse como una lucha de pasiones, en nuestros días muestra como predominante —aunque tampoco falten las pasiones— por un lado la lucha recíproca de pensamientos justificadores, y, por otro, la lucha de las pasiones mismas y de los intereses subjetivos, amparados en tan superiores justificaciones. Estas exigencias de orden ideal que, si subsisten es en virtud de aquello que hemos señalado con el nombre de determinación de la Razón, tienen por eso mismo categoría de fines absolutos, igual que la religión, la moralidad objetiva y la subjetiva.

[Bajo las limitaciones de la realidad contingente palpita la Idea]

Según se ha dicho ya, nada es hoy día más frecuente que la acusación de que los *ideales* erigidos por la fantasía no son puestos en práctica, puesto que tan magníficos ensueños quedan destruidos por la fría realidad. Estos ideales que, en el viaje de la vida, se van a pique al naufragar en el escollo de la dura realidad, pueden ser primero sólo subjetivos y

pertenecer a esa individualidad de lo particular que se tiene a sí misma por lo más excelso y juicioso. Propiamente no son ellos de este lugar; pues lo que el individuo se trama para sí en particular puede no ser ley para la realidad general, del mismo modo que la ley universal del mundo no es sólo para los individuos concretos, ya que puede muy bien desbordarlos. Por ideal se entiende también el ideal de la razón, del bien y de lo verdadero. Algunos poetas, como Schiller, los han expuesto de un modo conmovedor y afectivo, sintiendo la profunda tristeza de que estos ideales no puedan ser realizados a la perfección. Si, por el contrario, afirmamos que la Razón se realiza, en verdad que no es para dar lugar a lo empíricamente particular; pues esto empírico puede ser mejor o peor, ya que en este asunto el concepto otorga al acaso y a la particularidad el poder de poner por obra su enorme derecho [que tienen a influir también en la configuración de lo existente]. Es por esto que hay, en las concreciones de lo fenoménico, mucho que podría ser censurado. Tal subjetiva censura, que solamente repara en lo particular y sus deficiencias, sin descubrir en ello la presencia de la Razón universal, resulta floja y, aun asegurando la buena intención para el bien del todo y aparentando buen corazón, puede actuar de un modo prepotente y progresivo. *Es más fácil ver la falta de individuos, de Estados y de gobierno universal que el darse cuenta de su verdadera existencia.* Pues en la crítica negativa se pone uno en pedante actitud de dominar el asunto sin haberlo considerado suficientemente, es decir, sin haber captado lo que tiene de positivo. Al paso que la juventud se halla siempre insatisfecha, la edad suele suavizar a las personas; esto último lleva consigo la madurez del juicio, el cual no sólo llega a tolerar, por cierta despreocupación, lo malo, sino que, debido a la seriedad de la vida, cala más hondo y va a lo sustancial y auténtico de las cosas.

La idea hacia la cual la filosofía, difiriendo de aquellos ideales, debe llevar, es la idea de que el mundo real es tal como debe ser, y de que el verdadero bien y la razón divina universal son también el poder de consumarse a sí mismos. Este bien y esta razón son, en su representación más concreta, Dios. Dios rige el mundo, y el contenido de su gobierno y el cumplimiento de su plan constituyen la historia universal. La filosofía no aspira a otra cosa que a comprenderlo; pues sólo lo que de este plan se lleva a efecto tiene realidad, siendo no más que corrupta existencia cuanto no es conforme al mismo. Ante la luz pura de esta Idea divina, que no es ningún ideal, se desvanece todo lo aparente, como si el mundo fuera un suceso insensato y necio. La filosofía pretende hacerse cargo del contenido y de la realidad de la Idea divina, así como justificar la desdeñada realidad. Pues la razón es el órgano perceptor *[das Vernehmen]* de la obra divina. Por lo que respecta a la atrofia, lesión y decaimiento de los fines y situaciones religiosos y morales (tanto objetivos como subjetivos), debemos aclarar que éstos, en el fondo, son en verdad infinitos y eternos; pero entendiendo que pueden estar configurados según unos límites, a fin de que encajen en el contexto de lo natural y caigan también bajo el imperativo de la contingencia. Es por esto que son caducos y expuestos a la pérdida y a la vulneración. La religión y la moralidad objetiva tienen la propiedad, igual que todas las esencias generales en sí, de hallarse en el alma individual de un modo verdadero —puesto que es esto conforme con el concepto mismo de ellas—

aunque no alcancen en dicha alma todo el desarrollo que proporciona la formación personal, ni tampoco la aplicabilidad a ulteriores circunstancias. La religiosidad y la moralidad objetiva de una vida restringida (como la de un pastor o de un campesino), en su reconcentrada intimidad y en su limitación a pocas y simplicísimas circunstancias de la vida, tienen un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de una mente ilustrada y de una existencia rica en amplitud de relaciones y actividades. Este centro interno, esta región simple del derecho a la libertad subjetiva, el foco de la voluntad, de la decisión y del operar, y el abstracto contenido de la conciencia, todo esto, donde se esconden la culpa y el valor del individuo, permanece intangible y queda enteramente excluido del estrepitoso ruido de la historia universal y de las alteraciones no sólo externas y temporales, sino también de aquellas que van anejas a la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad. En general, debe dejarse como sentado que todo lo que en el mundo es reputado como noble y espléndido tiene sobre sí, aún, algo que le es superior. Los derechos del Espíritu del universo pasan por encima de todos los privilegios particulares.

Damos por suficiente lo expuesto sobre este tema de los medios de que se sirve ese espíritu del mundo para la realización de su concepto. Diciéndolo de un modo sencillo y sintético, se trata de la actuación de los sujetos, en los cuales la Razón se halla presente como su entidad que es y subsiste en sí misma, aunque al comienzo es para ellos un sustrato todavía oscuro y recóndito. Pero este asunto se hace más embrollado y difícil si consideramos a los individuos no como simplemente operantes, sino como más concretados por el contenido de su religión y de su moralidad objetiva, determinaciones ambas que tienen parte en la Razón y, por lo mismo, también en la habilitación absoluta de esos individuos. No es aquí el caso de hablar de la relación de un simple medio al fin; y los principales puntos de vista a considerar en lo nuestro, referentes al fin absoluto del espíritu, los hemos tratado ya brevemente.

[c) La forma existencial de la realización de la Idea: el Estado]

[Naturaleza, fin y excelencia del Estado]

El tercer punto de estudio consiste en ver cuál es el fin que ha de ser realizado a través de los medios expuestos; es decir, en qué consiste su *configuración en la realidad*. Hemos tratado ya de los medios; mas en el cumplimiento de un fin limitado subjetivo hay que tener también en cuenta la circunstancia de un *material*, o sea, aquello que debe darse o ser proporcionado para la realización de tal fin. La pregunta podría ser ésta: ¿cuál es el material donde tiene lugar el cumplimiento del fin último racional? De nuevo nos hallamos con que es, ante todo, el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general. Es en el conocer y en el querer humanos que, a modo de material, deviene lo racional a su existencia. Hemos hablado ya de la voluntad subjetiva, y veíamos que tiene un fin que es la verdad de una realización, precisamente en tanto

que es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente; y es sólo dentro de esta dependencia que halla un medio de satisfacer sus fines particulares. Pero la voluntad subjetiva cuenta también con una vida sustancial, con una realidad en la cual se mueve en lo esencial, teniendo eso mismo esencial como fin de su existencia. Esto esencial es la unificación de la voluntad subjetiva y de la racional: es la totalidad de lo moral, *el Estado*, que es la realidad en la que el individuo posee y disfruta su libertad, si bien en cuanto que éste es conocimiento, creencia y voluntad de lo universal. Sin embargo, no debe esto tomarse como si la voluntad subjetiva de un individuo se llevara a efecto y se disfrutara a través de la voluntad general, y fuera ésta un medio para aquélla; o como si el sujeto debiera limitar de tal modo su libertad, en la convivencia con los demás, que esta común limitación y el tener que disfrutar enfrentándose unos a otros dejaran a cada cual sólo un pequeño lugar en el que poder moverse. Más bien hay que ver en el derecho, en la moralidad objetiva y en el Estado, y sólo en ellos, la positiva realidad y la satisfacción de la libertad. *La* libertad que busca limitarse es el albedrío, que se refiere a las necesidades particulares.

La voluntad subjetiva y la pasión son lo que acciona, lo que realiza; la Idea es lo interior; y el Estado es la vida existente y realmente moral. Pues es ésta la unidad de la voluntad general y esencial con la subjetiva, lo cual constituye la moralidad objetiva. El individuo que vive en esta unidad tiene una vida moral, tiene un valor, que consisten sólo en esta sustancialidad. Esto dice Antígona en una obra de Sófocles: «Los mandamientos divinos no son de ayer, como tampoco de hoy; no, pues viven sin fin y nadie sabría decir de dónde vinieron». Las leyes morales no son arbitrarias, sino que son la misma racionalidad. *Ahora bien: el fin del Estado es que lo sustancial impere, exista y se mantenga en las obras del hombre y en su mentalidad*. El absoluto interés de la razón es que este mundo moral exista; en él se basa la equidad y el mérito de los héroes que han fundado Estados, aunque hayan sido éstos algo rudimentarios. *En la historia universal sólo puede hablarse de pueblos que han constituido un Estado*. Pues debe saberse que éste es la realización de la libertad, o sea, del fin último absoluto, y que subsiste en virtud de sí mismo; y debe saberse, además, que todo valor y toda realidad espiritual que el hombre tiene la posee únicamente gracias al Estado. Pues su realidad espiritual consiste en que, para él, su sustancia *[Wesen]* como cognoscente es lo racional objetual, y en que esto posee para él una existencia objetiva e inmediata; sólo en cuanto es conciencia está el hombre en la actuación común y es apto para la vida jurídica y moral del Estado. Pues lo verdadero es la unidad de la voluntad universal y de la subjetiva; y lo universal viene, en el Estado, expresado en las leyes y en las determinaciones generales y racionales. El Estado es la Idea divina tal como se da en la tierra. Con lo que es el objeto más próximamente determinado de la historia universal en general, en el que la libertad recibe su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo es libre la voluntad que obedece a la ley, por cuanto se obedece a sí misma y está consigo misma y es libre. Al constituir el Estado y la patria una comunidad de existencias, y al subordinarse la voluntad subjetiva del hombre a las leyes, desaparece la oposición entre libertad y necesidad. Lo necesario es lo racional

como sustancial, y somos libres en tanto que lo reconocemos como ley y lo obedecemos como a la sustancia de nuestro propio ser; en tal caso, la voluntad subjetiva y la objetiva quedan reconciliadas y son un único y mismo todo sin alteración. Pues la moralidad objetiva del Estado no es la de tipo ético y reflejo en la que impera el propio convencimiento; ésta es la que caracteriza más bien al mundo moderno, al paso que la verdadera y antigua moralidad radica en que cada cual se mantiene en su deber. Un ciudadano ateniense hacía por instinto, por así decirlo, aquello que debía hacer; pero si reflexiono yo sobre el objeto de mis obras, he de tener conciencia de que mi voluntad se extralimita. La moralidad objetiva es el deber, el derecho sustancial, es una segunda naturaleza, como con razón se la ha llamado, pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato y animal.

El desarrollo circunstanciado del Estado es algo que compete a la filosofía del derecho. No obstante, es conveniente recordar aquí que, en las doctrinas de nuestra época, circulan sobre aquél diversos errores que, al tomarse por verdades ya sentadas, se han convertido en prejuicios. Vamos a aducir tan sólo algunas de dichas teorías, y en especial aquellas que se relacionan con el fin de nuestra historia.

[La doctrina del Estado contrastada con la del estado de naturaleza y la del estado patriarcal]

Lo primero con lo que nos encontramos es la oposición radical existente entre nuestro principio de que el Estado es la realización de la libertad y la teoría de que el hombre es libre por naturaleza, viéndose precisado a poner coto a su libertad individual, en su necesidad de formar parte de la sociedad y del Estado. Esto de que el hombre sea libre por naturaleza es absolutamente exacto en el sentido de que lo es según su concepto mismo, y por eso lo es como por definición y lo es sólo en sí; pues la naturaleza de un objeto significa ciertamente tanto como su concepto. Y con esto se comprende también la manera y se cala en el concepto de cómo el hombre subsiste en su existencia solamente natural e inmediata. Es de acuerdo con este modo de ver que se admite un *estado de naturaleza* en general, en el cual nos representamos al hombre como en posesión de sus derechos naturales en el ilimitado ejercicio y en el disfrute de su libertad. Esta hipótesis vale no precisamente porque se apoye en un hecho histórico, pues sería incluso difícil —en caso de que alguien quisiera tomársela en serio— probar un tal estado de naturaleza y mostrar que se da en la época actual o que en las pasadas épocas existió en alguna parte. Se pueden aducir ciertamente estados de vida salvaje, pero aparecen vinculados a las pasiones de la brutalidad y la violencia, y vinculados también a ciertas ordenaciones de tipo social —por rudimentarias que sean en sí mismas— a las que podríamos llamar coartantes para la libertad. Aquella hipótesis es uno de tantos nebulosos productos creados por la teoría, una concepción necesaria que ha emanado de ésta y a la cual se confiere luego una existencia real, aunque sin justificarla de un modo histórico.

Las dificultades con que tropezamos para hallar de un modo empírico ese estado de naturaleza en la existencia, las hallamos también al considerarlo según su concepto. La libertad como idealidad de lo inmediato y natural no es cual cosa dada precisamente de

un modo inmediato y natural, sino que más bien debe ser adquirida y ganada, especialmente mediante una infinita mediación del cultivo del conocer y del querer. De ahí que el estado de naturaleza aparezca ante todo como un estado de injusticia, de violencia y de un instinto natural no domesticado y capaz tan sólo de acciones y sentimientos inhumanos. Cierto que la sociedad y el Estado imponen algunos cotos, pero es que se trata de la limitación de esos sentimientos embotados y de esos brutales impulsos, como asimismo de reprimir un consentido gusto por el capricho y la pasión. Esta limitación deja de ser tal en la mediación por la cual se crean la conciencia y la voluntad de la libertad según es ésta verdadera, o sea, racional y de acuerdo con su concepto. Según este concepto suyo le pertenecen el derecho y la moralidad objetiva, siendo ambos en sí y por sí sustancias, objetos y fines generales que deben ser hallados por la actividad del pensamiento que se diferencia de la sensibilidad y se desenvuelve frente a ella; y que deben ser de nuevo imaginados e incorporados a la voluntad primeramente sensible, y precisamente enfrentándose a ella. El perenne malentendido sobre la libertad consiste en concebirla tan sólo en el sentido formal y subjetivo, abstraída de sus objetos y fines esenciales; es por eso que la limitación del instinto, del deseo, de la pasión que sólo es propia del individuo particular como tal, del arbitrio y del antojo suele tomarse por una limitación de la libertad. Más bien dicha limitación es la condición de la que resulta la liberación; y la sociedad y el Estado son el conjunto de condiciones en las cuales se realiza la libertad.

En segundo lugar debemos mencionar otra concepción, la cual va contra la tendencia del derecho a configurarse como ley. El régimen *patriarcal* es considerado, en todo su conjunto, o, al menos, en algunas de sus facetas, como la relación en la cual queda satisfecho el elemento moral y sentimental a la vez que lo jurídico; y la justicia misma es verdaderamente puesta por obra sólo en unión con ambos elementos y de acuerdo con su contenido. Como fundamento del sistema patriarcal se cuenta la relación familiar, que desarrolla conscientemente la más primitiva moralidad objetiva; a ésta adviene luego, como una segunda moralidad, la del Estado. La relación patriarcal es un estado de transición, en el cual la familia ha dado ya lugar a una tribu o pueblo; con lo cual el vínculo de unión común ha cesado ya de ser un vínculo de amor o confianza para convertirse en una interdependencia de servicio. Y hemos de hablar aquí, antes que nada, de la moralidad objetiva familiar. La familia es como una persona; sus miembros, pues, están dotados de una personalidad (que lleva consigo la relación jurídica como también otros intereses particulares y egoísmos), la cual han coartado unos respecto de otros (los padres) o no ha sido todavía plenamente alcanzada (los hijos, que empiezan por hallarse en el estado de naturaleza al que nos hemos referido antes). Viven en una unidad de afectos y de amor, y en una confianza y una fe mutuas; en el amor, un individuo tiene la conciencia de sí en la conciencia del otro, se halla desprendido de sí mismo, y es en este desprendimiento recíproco que se ha alcanzado a sí mismo (tanto al otro como a sí mismo en cuanto uno con el otro). Los restantes intereses de las necesidades y de los asuntos exteriores de la vida, así como la educación de los niños respecto de los mismos constituyen un objetivo común. El espíritu de la familia, los Penates, representan *un* ser

tan sustancial como, en el Estado, el espíritu de un pueblo; la moralidad objetiva consiste, en ambas instituciones, en el sentimiento, la conciencia y la voluntad no de la personalidad e intereses individuales, sino de los intereses comunes a todos los miembros de ellas. Pero esta unidad es, en la familia, una unidad esencialmente sentida, que permanece dentro de lo natural. La veneración a la familia debe ser respetada al máximo por el Estado; es por ella que puede éste contar como miembros a unos individuos que, como tales, son ya de por sí morales (teniendo en cuenta que, como personas, no lo son), aportando con esto al Estado la ventajosa situación fundamental de sentirse unos con un todo. Pero la ampliación de la familia hasta una colectividad patriarcal va más lejos del vínculo del parentesco de la sangre y de los otros aspectos naturales de la fundamentación, y es más allá de los mismos que habrán de alcanzar los individuos el nivel de la personalidad. Si estudiáramos con más amplitud la relación patriarcal, nos llevaría esto a tener en cuenta, sobre todo, la forma de la teocracia, ya que el cabeza de la comunidad patriarcal es, a la vez, el sacerdote de la misma. Cuando la familia no se halla todavía separada de la sociedad civil y del Estado, tampoco ha tenido lugar en ella un distanciamiento de la religión, tanto menos cuanto que su piedad es una interioridad del sentimiento.

[La voluntad de los individuos dentro de la autoridad del Estado]
Hemos considerado las dos vertientes de la libertad: la subjetiva y la objetiva. Cuando se dice que la libertad se manifiesta en el hecho de que los particulares den su asentimiento, con facilidad se comprende que aquí mencionamos únicamente su momento subjetivo. Lo que se sigue naturalmente de este principio es que ninguna ley puede tener vigencia si no la aprueban todos. Con esto se llega de inmediato a la norma de que la minoría debe ceder ante la mayoría: es la mayoría la que decide. Pero ya hizo notar *J. J. Rousseau* que, entonces, ya no hay libertad, puesto que no es tenida en cuenta la voluntad de la minoría. En el parlamento polaco se requería el asentimiento de cada uno de sus miembros, y es a causa de esta libertad que se hundió el Estado. Por otro lado, constituye un presupuesto tan peligroso como falso eso de que *sólo* el pueblo está dotado de razón e intuición y sabe lo que es conveniente; pues cada facción del pueblo puede erigirse en pueblo, y, además, lo que concierne al Estado es cosa de las mentes ilustradas, y no del pueblo.

Si se toma por básico el principio de la voluntad individual como única determinación de la libertad del Estado —a saber, que en todo lo que tiene lugar en y para el Estado se requiere el consentimiento de todos los particulares— se hace propiamente imposible toda *constitución*. El único órgano que necesitaría entonces el Estado sería tan sólo un centro coordinador, carente de voluntad propia, que estuviera atento a las necesidades públicas que crea descubrir y manifestara sus opiniones sobre ellas; y, como complemento, se requiriría el mecanismo de la convocatoria de los ciudadanos, de su votación y de la operación aritmética del recuento y de la contrastación de la cuantía de votos correspondientes a las distintas proposiciones, con lo que la decisión quedaría ya determinada.

El Estado es una entidad abstracta, cuya realidad misma, de orden puramente general, se halla en los ciudadanos; pero el Estado es real, y su existencia tan sólo universal debe concretarse en la voluntad y actividad individuales. Se precisa de un gobierno y de una administración estatal en general, y de una selección y segregación de aquellos que han de llevar el timón de los negocios del Estado, resolver sobre ellos, disponer el modo de su realización y mandar a los ciudadanos que han de ponerla por obra. Por ejemplo, aunque en las democracias sea el pueblo quien declare una guerra, con todo deberá colocarse al frente un general que mande el ejército. La constitución estatal es tan sólo aquello por cuyo medio lo abstracto del Estado cobra vida y realidad; pero esto trae consigo la diferenciación de unos que disponen y otros que obedecen. Pero he aquí que el obedecer parece no ser conforme a la libertad; y, por otro lado, aquellos que mandan se diría que incluso hacen lo contrario de lo que constituye el fundamento del Estado (el concepto de libertad). Dado que se hace forzosa una distinción de mando y de obediencia —se dice—, puesto que de otro modo las cosas no marcharían bien —y precisamente parece ser esto algo ineludible, una necesidad exterior e incluso contradictoria a la libertad, cuando se toma ésta en abstracto—, debería al menos organizarse esta situación de tal manera que los ciudadanos tuvieran que obedecer lo menos posible, y que a los gobernantes se les concediera un arbitrio tan sólo mínimo; el contenido de aquello que hace necesario una orden, por lo que respecta a su tema principal habría de ser decidido por el pueblo, por la voluntad de la mayoría o de todos los individuos; pero, sin embargo, en todas estas cosas el Estado como realidad, como unidad individual, debe seguir teniendo fuerza y poder. La primordial determinación, absolutamente hablando, es la distinción de gobernantes y gobernados. Y con razón se han clasificado las constituciones, en general, en monarquía, aristocracia y democracia; debiendo hacerse notar en esto que en la monarquía, a su vez, hay que distinguir entre despotismo y monarquía propiamente dicha. También hay que hacer notar *que en todas las divisiones hechas a partir del concepto queda destacada únicamente la determinación fundamental, y con esto no queda dicho que la misma quede ya apurada como una forma, género o especie en su concreta plasmación*; pero hay que advertir también, y sobre todo, que las especies admiten buen número de modificaciones particulares, no sólo de aquellas ordenaciones generales en ellas mismas, sino también otras que son combinaciones de varias de estas ordenaciones esenciales, con lo que resultan figuraciones informes, insostenibles e inconsecuentes.

[Acomodación de las diversas formas políticas a los distintos pueblos]

En esta antítesis de gobernantes y gobernados, la pregunta a formular es cuál será la *mejor constitución*, o sea, bajo qué institución, organización o mecanismo del poder público se podrá conseguir del modo más seguro el fin del Estado. En verdad que tal fin puede ser concebido de distintas maneras; por ejemplo, como pacífico disfrute de la vida ciudadana o como felicidad general. Estos fines han dado lugar a los llamados ideales políticos, en forma de ideales sobre la educación de príncipes *(Fenelón)* o de los gobernantes, máxime de la aristocracia *(Platón)*; lo típico de estos ideales es que interesa

ante todo la personalidad de los sujetos que se hallan al frente del Estado, haciendo caso absolutamente omiso del problema de las instituciones estatales orgánicas. La cuestión de cuál sea la mejor constitución queda enfocada, a menudo, como si no sólo la teoría sobre este tema haya de poder ser asunto de la libre convicción subjetiva; sino que incluso la implantación efectiva de una constitución que hay que tener por la más excelente, o mejor que otras, podría ser la consecuencia de una decisión tomada de este modo teórico; y el tipo mismo de la constitución no podría ser una cosa más absolutamente libre y amplia que cuando mediara la reflexión sobre una determinada elección. En este sentido tan ingenuo ciertamente no deliberó el pueblo persa; pero, en cambio, los grandes de aquella nación que se habían conjurado para la caída de Esmirna y de los magos, después de haber conseguido esto, y no existiendo ya ningún descendiente de la familia real, deliberaron sobre qué clase de constitución implantarían en Persia. Heródoto nos cuenta de un modo igualmente ingenuo tal deliberación.

Hoy en día, la constitución de un pueblo o país es algo que no se deja de un modo tan radical a la libre elección. La fundante determinación de la libertad —si bien tomada en abstracto— lleva como corolario el hecho de que, en teoría, la *república* sea muy comúnmente reputada como la única constitución justa y verdadera; hasta el punto de que buena cantidad de hombres que, en los regímenes monárquicos, ocupan elevados cargos en la administración pública no rechazan la idea republicana, sino que se adhieren a ella; si bien entienden que semejante constitución, por más que sea la mejor, en realidad no puede ser implantada en todas partes: pues, visto el modo de ser de los hombres, es preciso contentarse a veces con menos libertad, con lo que el régimen monárquico viene a resultar, atendidos esta circunstancia y el estado moral del pueblo, el régimen más provechoso. En tal modo de pensar, la necesidad de una constitución estatal determinada resulta también ser función de ese estado de cosas como de una contingencia puramente externa. Semejante concepción se funda en la separación que el entendimiento reflexivo establece entre el concepto y la realidad de éste, al atenerse únicamente a un concepto abstracto y, por ende, falso; al no comprender la idea o, lo que es lo mismo —según el contenido, aunque no según la forma—, al no tener una intuición concreta de un pueblo y de un Estado. Debemos indicar, además, que la organización de un pueblo constituye *una* sustancia y *un* conocimiento con su religión, con su arte y con su filosofía, o, al menos, con sus ideas y mentalidad y, en general, su cultura (por no seguir nombrando los restantes factores externos, tales como el clima, los pueblos vecinos y la relación con el resto del mundo). Un estado es una totalidad individual, de modo que un aspecto particular de él, aunque sea tan importante como su constitución política, si se lo aísla y se lo considera aparte no puede ya ser objeto idóneo de deliberación y elección. No sólo la constitución es algo tan íntimamente conecto con los mencionados factores espirituales y dependiente de ellos; sino que la naturaleza de toda la individualidad espiritual, con inclusión de todos sus componentes, es sólo un momento en la historia del todo y, en el proceso de éste predetermina lo que forma la máxima sanción de la constitución, así como su necesidad suprema.

El producto inicial de un Estado es siempre de tipo imperioso e instintivo. Pero la

obediencia y el poder, así como el temor ante un soberano, representan ya un aglutinante de la voluntad. Por eso en los Estados incultos nos encontramos con que no cuenta el querer personal de los sujetos, se hace forzoso renunciar a toda individualidad, y lo esencial es la voluntad común. Esta unidad de lo general y lo particular es la Idea misma existente en forma de Estado, y que continúa configurándose en sí. El proceso abstracto y, sin embargo, necesario en el desenvolvimiento de los Estados verdaderamente independientes, se caracteriza luego por comenzar con establecer la realeza, sea ésta de tipo patriarcal o guerrero. A continuación, apunta ya una distinción de la particularidad, lo que da lugar a la aristocracia y a la democracia. Y el término del proceso viene con la sumisión de esta particularidad, bajo *un* poder que de ningún modo puede ser otro que el monárquico, puesto que las esferas particulares hallan, fuera de él, su autonomía. Con esto, hemos de distinguir una realeza primaria de otra secundaria.

Este proceso es necesario; por lo que en cada etapa debe aparecer, en él, la constitución que hace al caso; la cual no es escogida por elección, sino que ha de ser justamente aquella que se acomoda al espíritu del pueblo.

En una constitución, eso de que los poderes particulares se distingan entre sí y se complementen unos a otros, pero también que, en su libertad, colaboren a un mismo fin y se mantengan por él —o sea, que constituyan un todo orgánico— depende todo eso de la perfección de la situación racional en sí, es decir, de la situación política, y del desarrollo que los momentos del concepto van adquiriendo respecto a la libertad. Según esto, el Estado es la libertad racional, que es para sí y se sabe a sí misma objetivamente. *Pues su objetividad estriba precisamente en que sus momentos se dan no de un modo ideal, sino en una realidad propia, y es en su pura «actividad» referida a sí misma que pasan a aquella actividad mediante la cual el todo, el alma y la unidad individual son creados y forman un resultado.*

El Estado es la Idea espiritual en la exterioridad de la voluntad humana y de su libertad. De ahí que en él repercutan, de un modo absolutamente esencial, las modificaciones de la historia, y en él los momentos de la Idea sean a manera de diferentes principios. *Las constituciones en las que los pueblos históricos han llegado a un máximo esplendor han sido algo peculiar de cada uno de dichos pueblos; de modo que no han tenido una base común —hasta el punto de que los elementos variantes de unas a otras procedieran tan sólo de las coordenadas de cultura y progreso de cada país—, sino que estas variantes se originan en la diferencia misma de los principios.* Por lo que hace, pues, al cotejo de las constituciones de los primitivos pueblos históricos, debemos concluir que, por así decirlo, no podemos deducir nada que nos ilumine sobre el principio último de la constitución y sobre el principio aplicable a nuestra época. En cambio, respecto de la ciencia y del arte sucede muy de otro modo; por ejemplo, la filosofía de los antiguos es el auténtico fundamento de la moderna, hasta el punto de que ésta debe englobarla necesariamente, como suelo en el que se asienta. La relación entre ambas nos aparece como una ininterrumpida construcción del mismo edificio, puesto que la piedra fundamental, las paredes y el techo han venido siendo los mismos. En arte, tenemos incluso que el arte griego, tal como aparece, es el ejemplar máximo. No

obstante, al hablar de la constitución sucede algo muy distinto, pues en esto lo viejo y lo nuevo no coinciden en su principio esencial. En verdad que pueden resultar comunes ciertas abstractas doctrinas y sentencias, como la de que la prudencia y la virtud engendran la superioridad; pero no hay nada tan inadecuado como el querer tener en cuenta, para la elaboración de las constituciones de hoy día, los ejemplos de griegos y romanos o los de los orientales. Hallamos en Oriente bellos cuadros de regímenes patriarcales, de gobiernos paternales y de sumisión de los pueblos; del mundo grecorromano entresacamos muestras de libertad de los ciudadanos. Pues en estos dos pueblos clásicos hallamos el concepto de una constitución libre entendido de un modo tal, que todos los ciudadanos deben participar en los consejos y determinaciones sobre los asuntos públicos y las leyes. Ésta es también la concepción predominante en nuestros días, si bien con una variante: dado que nuestros Estados son tan grandes y hay en ellos tanta gente, los individuos no pueden expresar personalmente su voluntad en la resolución de los asuntos públicos, sino que han de hacerlo indirectamente por medio de representantes; o sea, que para el establecimiento de las leyes el pueblo tiene que hallarse representado por sus delegados. La llamada constitución representativa es la designación a la que nosotros vinculamos la idea de una constitución libre, lo cual se ha convertido en un prejuicio muy arraigado. Se separan, en ella, pueblo y gobierno. Pero se encierra una malicia en esta situación legal, que es una artimaña de la mala voluntad, como si el pueblo fuera el todo. Además, se halla fundamentando esta idea el principio de la unidad y absolutez de la voluntad subjetiva, del que ya hemos tratado.

Lo más importante es que la libertad, tal como queda determinada mediante el concepto, no tiene por principio la voluntad y el arbitrio subjetivos, sino el parecer de la voluntad general; y que el sistema de la libertad es el espontáneo despliegue de los momentos de ésta. La voluntad subjetiva es una determinación enteramente formal, en la cual no se halla de ningún modo *lo que* ella quiere. Sólo la voluntad racional es esa voluntad general que se determina y despliega en sí misma y exhibe sus momentos como miembros orgánicos. De una construcción semejante, como de catedral gótica, los antiguos nada supieron.

[Del «espíritu subjetivo» al «espíritu absoluto»]

En cuanto a nosotros, hemos establecido ya antes sus dos momentos: el primero es la idea de libertad como el fin último absoluto; el otro es el medio de la misma, o sea, el aspecto subjetivo del conocer y del querer, con su vivacidad, su movimiento y su actividad. Luego hemos visto en el Estado el universo moral y la realidad de la libertad, con lo que se nos ha patentizado como la unidad objetiva de estos dos momentos. Pues aun cuando nosotros, para mejor poder considerar este asunto, distingamos ambos aspectos, hemos de hacer notar que los dos se hallan unidos, y que esta unión late en cada uno de ellos cuando los examinamos separadamente. Por una parte, en su forma hemos reconocido la Idea como la libertad que se conoce y se quiere y que sólo se tiene a sí misma como fin: esto es, a un tiempo, el simple concepto de la razón y también aquello que hemos llamado sujeto, la autoconciencia, el espíritu existente en el mundo. Y

por otra parte, si consideramos la subjetividad, nos hallamos con que el conocimiento y la voluntad subjetivos son el pensamiento. Pero, conociendo yo, y queriendo al pensar, quiero el objeto general, lo sustancial de lo racional en sí y por sí. Por lo mismo vemos una unificación, que es en sí, entre el aspecto objetivo —el concepto— y el aspecto subjetivo. La existencia objetiva de esta unificación es el Estado, el cual pasa a ser también, por consiguiente, la base y el centro de los restantes aspectos concretos de la vida de un pueblo: del arte, del derecho, de las costumbres, de la religión, de la ciencia. Todo quehacer espiritual tiene como único objetivo el llegar a hacerse consciente de esta unificación, o sea, de su libertad.

Entre las formas de esta conocida unificación se halla, como la principal de ellas, la *religión*. Es en ella que el existente espíritu del mundo se hace consciente del espíritu absoluto, y es en esta conciencia del ser que es en sí y por sí que la voluntad del hombre renuncia a su interés particular; lo deja de lado en la oración, en la cual no puede ya tener lugar dicho interés para tratar de hacer algo particular. El hombre pone en evidencia, mediante el sacrificio, que se desprende de sus bienes, de su voluntad y de sus afectos particulares. La religiosa concentración del alma se manifiesta como sentimiento, pero no obstante alcanza también la reflexión: el culto es una exteriorización de la reflexión.

La segunda forma de la unificación de lo objetivo con lo subjetivo en el espíritu es el *arte*. El arte penetra en la realidad y en la sensibilidad mejor que la religión. En su actitud más digna, el arte tiene como misión el representar, ya que no el espíritu de Dios, sí la forma de Dios, y luego lo divino y lo espiritual en general. Es mediante el arte que lo divino debe hacerse intuitivo, ya que aquél lo expone para la fantasía y la contemplación.

Lo verdadero, por su parte, adviene no tan sólo a la representación y al sentimiento, como en la religión, y a la intuición, como en el arte; sino también al espíritu pensante. Es con esto que entramos en la tercera forma de la unificación, la *filosofía*, que por lo mismo es la forma suprema, la más libre y la más sapiente. No nos es posible intentar ahora una consideración más amplia de estas tres formas; hemos debido cuando menos nombrarlas porque se hallan todas, como objeto, en el mismo terreno del que aquí nos ocupamos: el *Estado*.

Lo universal que en el Estado se destaca y se hace consciente, la forma bajo la cual todo lo que existe queda puesto, es aquello que, de un modo general, constituye la *cultura* de una nación. Pero el contenido determinado que recibe la forma de la generalidad y se halla en la realidad concreta que es el Estado, es el espíritu mismo del pueblo. El Estado real viene animado de este espíritu en todos sus asuntos particulares, guerras, instituciones, etc. Pero el hombre debe también saber de este mismo espíritu suyo y de este su mismo ser, y hacerse consciente de su unidad con él, unidad que es originaria. Pues hemos afirmado que lo moral es la unidad de la voluntad subjetiva y la general. Mas el espíritu tiene que forjarse una conciencia expresa de ello, y el centro de este saber es la *religión*. El arte y la ciencia son tan sólo distintos aspectos y formas de este mismo contenido.

[Relación entre el Estado y la religión]

En la consideración de la religión, el tema depende de si lo verdadero o Idea se conoce a sí mismo en su desunión o en su verdadera unidad. En su desunión: es cuando se considera a Dios como ser supremo en abstracto, como señor del cielo y de la tierra que está en el más allá, y del cual queda excluida la humana realidad; en su unidad: Dios es visto como unificación de lo general con lo particular, siendo considerado en Él como positivo incluso lo particular, en la idea de la encarnación. *La religión es el ámbito en el cual un pueblo se da la definición de aquello que tiene por lo verdadero*. La definición comprende todo lo que pertenece a la esencia del objeto; la naturaleza del mismo queda transpuesta a ella bajo una forma simple fundamental, que sirve como de espejo para la forma entera, el alma general de todo lo particular. La representación de Dios constituye, en consecuencia, el fundamento general de un pueblo.

Según este aspecto, la religión guarda la relación más estrecha con el principio del Estado. *La libertad tan sólo puede hallarse allí donde la individualidad es sabida como positiva en el ser divino*. La relación sigue siendo que el ser del mundo aparece como temporal y moviéndose en intereses particulares, con lo que es relativo e ilegítimo; y que este ser sólo consigue legitimidad en tanto que su alma general, el principio, queda a su vez absolutamente legitimado, lo cual ocurre únicamente al ser conocido ese ser mundano como forma *[Bestimmtheit]* y existencia del ser de Dios. *Es por eso que el Estado descansa en la religión*. Dicha frase la oímos repetir a menudo en nuestros días, y lo que con ello quiere casi siempre decirse es que si los individuos respetan a Dios se hallan tanto más inclinados y bien dispuestos a cumplir con su deber, puesto que resulta muy fácil descubrir un vínculo entre el temor de Dios y la obediencia al príncipe y a la ley. Ciertamente que el temor de Dios, puesto que pone lo general por encima de lo particular, puede también volverse contra esto último, hacerse fanático y actuar contra el Estado incendiando y destruyendo sus instituciones. Por eso se opina a veces que el temor de Dios debe ser también cuerdo y conservarse un poco al fresco, de modo que no arremeta ni se alce contra aquello que es mediante él que debe ser protegido y conservado. El peligro de que tal suceda es, cuando menos, una de sus posibilidades.

Al tener la justa convicción de que el Estado descansa en la religión, puede acaso asignarse a ésta un papel tan peregrino como si, dado un Estado existente, para mantenerlo incólume haya que meter en él la religión con cubos y fanegas para inculcarla en los espíritus. Es absolutamente correcto que deba educarse a las personas en la religión, pero no como en algo que todavía no es. Pues si bien hay que decir que el Estado se funda en la religión y que tiene en ella sus raíces, esto significa, esencialmente, que el Estado se ha originado de ella y ahora y siempre de ella se está originando; o sea, los principios del Estado han de ser considerados como válidos en sí y por sí, y lo son únicamente en tanto que son sabidos como determinaciones de la naturaleza divina misma. Conque igual que se ha originado la religión, se han originado también el Estado y su constitución; éste ha procedido realmente de la religión, hasta el punto de que el Estado ateniense y el romano sólo fueron posibles en el específico paganismo de ambos pueblos, de igual modo que un Estado católico tiene un espíritu y una constitución distintos a los de un Estado protestante.

Si aquella llamada, aquel esfuerzo y aquella presión que acabamos de mentar, dirigidos a inculcar la religión, deben de ser un grito de miedo y de urgencia —según dan a menudo la impresión— en el que se expresa el peligro de que la religión ya haya desaparecido del Estado o esté a punto de desaparecer del todo, sería esto muy lamentable, y sería incluso peor de lo que da a entender aquel grito de miedo. Pues éste cree todavía tener, en el hecho de implantar e inculcar la religión, un medio contra el mal. Mas la religión no es quién para hacer algo en este sentido; su hacerse se halla anclado en un estrato mucho más profundo.

Otro desatino, muy corriente en nuestros días y opuesto al anterior, consiste en querer inventar y establecer constituciones políticas independientes de la religión. La confesión católica, pese a que tiene tanto de común con la protestante dentro de la religión cristiana, no admite aquella propia justificación y moralidad objetiva del Estado que es admitida dentro del principio protestante. Este hecho de negar al Estado y a la constitución su autojustificación es inevitable dada la índole de aquella confesión, que no reconoce el derecho y la moralidad objetiva como sustanciales y existentes en sí; pero los principios jurídicos y las instituciones del Estado, arrancadas así de la interioridad, del último santuario de la conciencia, del lugar recoleto donde se asienta la religión, no poseen un foco tan real como cuando permanecen en la abstracción y en la imprecisión.

[El Estado como encarnación del «espíritu del pueblo»]

Resumiendo lo dicho hasta aquí sobre el Estado en su resultado, tenemos que lo que llamamos la moralidad objetiva es la vida del Estado en los individuos. El Estado, sus leyes e instituciones son derechos de los ciudadanos políticos; la naturaleza física del mismo, su suelo, sus montañas, el aire y las aguas forman su país, su patria, su posesión exterior; la historia de ese Estado, sus gestas y todo cuanto sus antepasados realizaron, les pertenece y vive en su recuerdo. Todo esto es posesión de dichos ciudadanos tanto como ellos mismos son, a su vez, poseídos por dichas circunstancias, pues constituyen su propia sustancia y su ser.

Con todo lo cual quedan colmados los ideales de tales individuos, cuya voluntad es el querer de esas leyes y de esta patria. Es esta colectividad sazonada la que forma una entidad y constituye el espíritu de un pueblo. A él pertenecen sus individuos; cada uno es el hijo de su pueblo a la vez que el hijo de su época, en tanto que su Estado es considerado en su evolución; ninguno queda rezagado en formar parte de su época, y menos aún puede sobrepasarla. Esa entidad espiritual es también la del individuo, quien se hace un representante de la misma; es aquello de donde él emana y en donde permanece. Para los atenienses tenía Atenas una doble significación: denotaba, en primer lugar, la totalidad de las instituciones, y, luego, la divinidad que representaba el espíritu del pueblo y su unidad.

Este espíritu de un pueblo es un espíritu *determinado*, y, tal como hemos indicado antes, viene precisado también por el grado histórico de su evolución. Este espíritu constituye luego el fundamento y el contenido en las otras formas de la conciencia de sí que han sido citadas. Pues el espíritu, en su conciencia de sí, debe ser para sí objetivo, y

la objetividad comprende de un modo inmediato aquel distinguirse de las diferencias que son como totalidad de las diferenciadas esferas del espíritu objetivo en general; así como el alma sólo existe en tanto que es como el sistema de sus partes que, recogiéndose en su simple unidad, producen esta alma. Por lo que hay una individualidad que, en su esencialidad, es representada, venerada y celebrada como Dios en la religión; es representada como imagen y visión en el arte; y es conocida y concebida como pensamiento en la filosofía. En virtud de la originaria mismidad de su sustancia, de su contenido y de su objeto, estas tres conformaciones están en inseparable unidad con el espíritu del Estado; sólo con esta religión puede existir la forma del Estado, del mismo modo que en él pueden darse únicamente esta filosofía y este arte.

Lo otro que ahora cabe decir es que el determinado espíritu nacional es sólo como un individuo en el decurso de la historia universal. Pues la historia universal es la descripción del proceso divino y absoluto del Espíritu en sus formas supremas; es la descripción de esta marcha gradual por la que él alcanza su verdad y la autoconciencia sobre sí. Las configuraciones de estos grados son los diversos espíritus nacionales aparecidos en la historia, las formas como éstos vivían éticamente sus constituciones políticas, y las formas de su arte, su religión y su ciencia. El realizar estos diversos estadios constituye la infinita tendencia del espíritu del mundo y su impulso irresistible; pues esos distintos grados, así como su realización, son el concepto de este espíritu del mundo.

Lo único que se hace patente en la historia universal es el modo progresivo como el espíritu universal llega a una conciencia y a una voluntad de verdad. Al comienzo, ambas no hacen en él más que alborear; el espíritu consigue, luego, momentos importantes, para alcanzar, al fin, una plenitud de conciencia.

Tras haber llegado a un conocimiento de las determinaciones abstractas de la naturaleza del espíritu, de los medios que necesita el espíritu para realizar su Idea, y de la forma que es la realización íntegra del espíritu en la existencia, a saber, el Estado, nos queda tan sólo, para esta Introducción, el considerar el *decurso de la historia universal*.

III

[EL PROCESO DE LA HISTORIA UNIVERSAL]

La modificación abstracta en general que va teniendo lugar en el decurso de la historia ha sido entendida, desde hace mucho tiempo, de una manera universal, con lo que encerraría en sí un progreso hacia lo mejor y más perfecto. Las modificaciones en la naturaleza física, aun siendo infinitamente diversas, ponen en evidencia un movimiento circular que siempre se repite; en la naturaleza no ocurre nada nuevo bajo el sol, y, con esto, el juego multifacético de sus configuraciones trae consigo cierta monotonía. *Tan sólo se origina algo nuevo en las transformaciones que tienen lugar en el terreno espiritual*. Este fenómeno en lo espiritual nos hace ver que, en el hombre, se da una

determinación distinta de la que se da en las cosas simplemente naturales —en las cuales se manifiesta de continuo uno y el mismo carácter estable, al que revierte siempre cualquier transformación—, a saber: una capacidad real de modificación, y precisamente en dirección a lo mejor; o sea: un impulso a la *perfectibilidad*. Este principio, que hace de la transformación misma una ley, es mal visto por religiones como la católica, e igualmente por Estados que se arrogan como uno de sus verdaderos derechos el permanecer estáticos o, al menos, estables. Si bien en general se admite la mutabilidad de las cosas mundanas, como los Estados, sin embargo, por una parte, se exceptúa de este hecho la religión, como religión de la verdad; y, por otro lado, parece normal el atribuir los trastornos, los cambios radicales y la destrucción de situaciones razonables a los accidentes y a las torpezas, pero, más en especial, a la ligereza y a las malas pasiones de los hombres. En realidad, la perfectibilidad viene a ser algo casi tan indeterminado como la mutabilidad en general; carece tanto de fin y objetivo como de medida para la transformación: lo mejor y lo más perfecto, hacia donde debe encaminarse, es algo completamente indeterminado.

[a) El principio de la evolución]

El principio de la *evolución* supone lo siguiente, a saber: se da como fundamento una determinación interna, un presupuesto existente en sí, que se pone a sí mismo en existencia. Esta determinación formal es esencialmente el Espíritu, que tiene la historia universal por su escenario, su posesión y el campo de su realización. Este Espíritu no anda precisamente vagando en el juego exterior de las eventualidades, sino que más bien es lo absolutamente determinante y fijo frente a las contingencias, a las que domina y emplea para sus fines. La evolución afecta igualmente a los seres orgánicos de la naturaleza. La existencia de los mismos no aparece como tan sólo mediata, con una mutabilidad puramente superficial, sino como una existencia que sale de sí misma partiendo de un principio interno siempre el mismo; brota de una sustancia simple, cuya existencia, cual germen, es inicialmente indivisa, pero luego engendra de sí diferencias que entran en relación con otras cosas y, con esto, viven un permanente proceso de transformaciones; pero este proceso engendra también lo contrario y se convierte más bien en el sostenimiento del principio orgánico y de su configuración. De este modo, el individuo orgánico se produce a sí mismo: se hace lo que es en sí. (De igual manera, el espíritu es sólo aquello que él mismo se hace, y se hace aquello que él es en sí.) Esta evolución tiene lugar de un modo inmediato, sin oposiciones ni estorbos; nada hay que pueda entrometerse entre la naturaleza del germen, en sí determinada, y la acomodación de la existencia a ella, o entre el concepto y la realización del mismo. Pero en el espíritu ocurre distintamente. El tránsito de su determinación a la realización de ésta se hace por la mediación de la conciencia y la voluntad: se hallan ambas, al principio, sumidas en su vida inmediata natural, siendo su objeto y su fin la determinación natural como tal, que

tiene una exigencia, una fuerza y una riqueza inmensas por ser el espíritu quien la está animando. Así, pues, se halla el espíritu enfrentado consigo mismo; ha debido superarse a sí mismo como el auténtico obstáculo enemigo de sí propio. La evolución, que en la naturaleza es un plácido proceso creativo, en el espíritu es una lucha dura e interminable contra sí mismo. Lo que pretende el espíritu es alcanzar su propio concepto, pero se lo esconde él mismo, quedando engreído y gozándose en esta enajenación de sí mismo.

Con lo que resulta que la evolución no es, como en la vida orgánica, un simple producirse exento de dolor y violencia, sino que es el duro y desagradable trabajo contra sí mismo; además, la evolución no es meramente lo formal del autodesenvolvimiento en general, sino la realización de un fin de contenido determinado. Desde el comienzo hemos señalado ya este fin: es el espíritu, y precisamente según su esencia, a saber, el concepto de libertad. Esto es el objeto fundamental y, por lo mismo, también el principio director de la evolución; es aquello mediante lo cual ésta cobra su sentido y su importancia (así como, en la historia de Roma, esta ciudad es el objeto y, con ello, el principio director en la consideración de los sucesos); como también lo contrario: los sucesos han emanado tan sólo de este objeto, y es únicamente con relación al mismo que tienen un sentido y su contenido. Hallaríamos en la historia universal varios extensos períodos que transcurrieron sin que parezca haber tenido lugar en ellos una realidad evolutiva, ya que en los mismos hubo más bien una pérdida de la gran cultura que se había alcanzado, siendo por desgracia preciso, tras aquellos períodos, darle otra vez comienzo; es así como alguna de las regiones afectadas, que había tenido una larga tradición cultural, pudo de nuevo continuar con la evolución contando acaso con los salvados despojos de sus anteriores tesoros y, desde luego, con un inmenso y renovado dispendio de fuerzas y tiempo, de sufrimientos y hasta de crímenes. Se dan también evoluciones continuadas, con unos espléndidos edificios, construidos a la perfección, y unos sistemas de cultura poseedores de elementos característicos propios. En general, la simple idea formal de evolución no puede otorgar prioridad a una manifestación sobre otras, ni explicar el fin de la decadencia de los períodos antiguos de evolución; sino que ha de considerar tales hechos —o, especialmente aquí, las regresiones— como cualidades externas, y puede juzgar las prioridades tan sólo según criterios indeterminados, que son fines relativos y no absolutos precisamente a causa de que se toma como principio la evolución como tal.

La historia universal representa el *proceso gradual* de la evolución del principio cuyo *contenido* es la conciencia de libertad. La determinación próxima de esos grados es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza concreta ha de ser estudiada en la filosofía del espíritu. Aquí debemos hacer constar tan sólo que la primera fase consiste en la inmersión del espíritu en lo natural, tal como indicábamos poco ha; la segunda fase es la eclosión del mismo hacia la conciencia de su libertad. Mas ese primer desprendimiento es imperfecto y parcial, pues, al proceder de lo natural inmediato, sigue vinculado a ello y adolece así de ser uno de sus momentos. La tercera fase es la elevación, desde esta libertad todavía parcial, a la pura universalidad de la misma, a la autoconciencia y al autosentimiento del ser de la espiritualidad. Estas fases o grados son

los principios fundamentales del proceso general; el modo según el cual cada uno de ellos sigue siendo, dentro de sí mismo, un proceso de su formación y la dialéctica de su tránsito a otro grado, es algo que veremos luego.

Aquí basta con indicar que el espíritu parte de su infinita posibilidad, pero *sólo* posibilidad, que encierra su contenido absoluto como un en-sí y como el fin y objetivo logrado solamente en su resultado, el cual es luego su realidad. Con lo que, en la existencia, el progreso aparece como un avance desde lo menos perfecto hasta lo más perfecto; en lo cual no hay que entender lo primero, en la abstracción, *sólo* como lo imperfecto, sino como algo que a la vez tiene en sí mismo, cual germen y cual impulso, lo contrario de sí mismo, que es aquello que llamamos perfecto. Al menos de un modo reflejo, la posibilidad hace también referencia a algo que ha de llegar a ser real; con esto tiene que ver el que la «dynamis» aristotélica sea potencia, fuerza y poder. Lo imperfecto, pues, como lo contrario de sí es, en sí mismo, la contradicción, que existe sin duda, pero que en igual medida queda anulada y deshecha es también el conato y el impulso de la vida espiritual en sí misma dirigidos a romper esa corteza de lo natural, de la sensibilidad y del extrañamiento de sí mismo; es el impulso a alcanzar la luz de la conciencia, o sea, a llegar a sí mismo.

[b) El comienzo de la historia]

[Cuál es la realidad histórica que interesa a una filosofía de la historia]

La manera como debe entenderse el *comienzo de la historia* del espíritu según el concepto, fue expresada ya en general en relación con la idea de un estado de naturaleza en el que, de un modo perfecto, existen o han existido la libertad y el derecho. Sin embargo, esto fue tan sólo la hipótesis de una existencia histórica, elaborada a la luz mortecina de una reflexión que se lanza a aventurar suposiciones. Hoy día se ha vulgarizado mucho, desde un cierto aspecto, otra idea distinta, pues dimana de una actitud muy diferente de la anterior; no se trata, en efecto, de hacer hipótesis a base de simples teorías, sino de apoyarse en hechos históricos totalmente probados. Con esta nueva mentalidad ha sido considerado una vez más, si bien configurándolo según otras exigencias, el primer estado paradisíaco del hombre, que había sido ya anteriormente compuesto por los teólogos a su manera, como por ejemplo presentando a Dios hablando con Adán en hebreo. La alta autoridad que, a tal objeto, empezaron por invocar es el relato bíblico. Pero éste alcanza a exponer el primitivo estado, por un lado, sólo en sus pocos rasgos conocidos; y, por otro, lo expone o bien refiriéndolo al hombre en general —lo cual representa la naturaleza humana común— o bien, en cuanto Adán debe ser considerado individualmente y como una persona, expone ese estado primitivo como existente y consumado sólo en este individuo o en esta pareja humana. Esto no autoriza a decir que un pueblo y su situación histórica se hayan hallado realmente en aquel estado primitivo; tampoco, y con menos razón, permite hablar de un genuino conocimiento de

Dios y de la naturaleza.

Llega a decirse que la naturaleza, en un principio, aparecía abierta y transparente ante la clara mirada del hombre, como un terso espejo de la creación de Dios;[2] y también que la verdad divina era igualmente patente. Respecto a esto se ha afirmado, si bien dejándolo en una cierta oscuridad, que en ese estado primitivo se daba la posesión de un conocimiento poco preciso, pero sí algo extenso, de verdades religiosas reveladas por Dios de un modo inmediato. Se asegura que de aquel estado han salido, como hecho histórico, todas las religiones; aunque en esto ha ocurrido que esas religiones han empañado y desfigurado aquella primigenia verdad con fantasmagorías del error y del absurdo. Pero en todas las mitologías del error pueden reconocerse, porque se dan realmente, vestigios de aquel momento inicial y de aquellas primeras doctrinas religiosas que expresaban la verdad. Por este motivo se considera de tanto interés, en la investigación de la historia antigua de los pueblos, el remontarse a las fuentes hasta un punto tal que aún puedan encontrarse fragmentos que contengan, en una apreciable pureza, las primeras verdades reveladas.[3] Gracias a este interés en la investigación podemos contar con muchos hallazgos dignos de aprecio; pero tal modo de investigar puede ser un peligro para sí mismo, pues es posible que acredite como histórico tan sólo aquello que previamente sea supuesto por él como algo histórico. Tanto aquel estado de un conocimiento inmediato de Dios, como la posesión de otros conocimientos científicos, por ejemplo astronómicos (así los atribuidos imaginariamente a los indios); o también el creer que haya habido esa época dorada al comienzo de la historia universal, o que las religiones de los pueblos han tenido en ella su tradicional punto de arranque para continuar, luego, degenerándose y perdiendo en perfección (según muestra el sistema llamado de la emanación, burdamente comprendido): todo eso son suposiciones que ni tienen un fundamento histórico ni podrán tenerlo jamás, ya que siempre podemos oponer el concepto objetivo al hecho de que ellas nacen de la opinión y del gusto subjetivos.

Sólo viene a ser digno de consideración filosófica, y apropiado a ella, al hacerse cargo de la historia allí donde la racionalidad comienza a jugar un papel en la existencia mundana; pero no cuando ésta no es todavía más que una mera posibilidad en sí, sino más bien cuando dicha racionalidad se halla en unas circunstancias en las que ya aparece a la conciencia, a la voluntad y a la acción. La inorgánica existencia del espíritu, el inconsciente embrutecimiento o, si se quiere, la excelencia de la libertad —es decir, del bien y del mal y, con esto, de las leyes— no constituyen objeto de la historia. La moralidad objetiva natural, junto con la religiosa, son la piedad familiar. En la sociedad familiar lo moral consiste en que los miembros se relacionan unos con otros no como individuos con voluntad libre, no como personas; he aquí el motivo por el cual la familia en sí queda excluida de esa evolución de la cual se origina ante todo la historia. Pero si la unidad espiritual supera este círculo del sentimiento y del amor natural, llegando a alcanzar la conciencia de la personalidad, tiene lugar ya ese centro lóbrego y árido en el cual no son claros y transparentes ni la naturaleza ni el espíritu; pues ambos sólo pueden hacerse tales, para este centro, mediante el trabajo de una posterior formación humana —muy alejada en el tiempo— de aquella voluntad que se ha hecho autoconsciente. Sólo

la conciencia es lo abierto y aquello a lo cual Dios, y quien sea, puede revelarse; algo puede revelarse, en su verdad y en su generalidad que es en sí y por sí, únicamente a la conciencia ilustrada. La libertad no es más que el conocer y el querer objetos sustanciales de orden universal, tales como la justicia y la ley, y el crearles una realidad que les sea adecuada: el Estado.

[Condición para que un pueblo se integre a la historia: la aparición del Estado]
Los pueblos pueden haber arrastrado, sin organización estatal, una larga existencia antes de llegar a alcanzar esta determinación suya; y, en tal situación, pueden incluso haber logrado una notable civilización en diversos aspectos. Según se desprende de lo que venimos diciendo, esta *prehistoria* cae fuera de nuestras preocupaciones; puede haberse seguido luego una auténtica historia o, por el contrario, tal vez algunos pueblos no han llegado a formar un Estado propiamente tal. Un gran descubrimiento que ha tenido lugar en la historia, interesante casi como el de un nuevo mundo, es el que hace más de veinte años se ha hecho sobre la lengua sánscrita y la relación que con ella tienen los idiomas europeos. Esto nos ha proporcionado, concretamente, una idea sobre la unión de las razas germánicas con el pueblo indio; idea que viene adornada de una tal seguridad como sólo en semejantes materias puede ser apetecida. Aún hoy día sabemos de pueblos que apenas llegan a formar una sociedad, mucho menos un Estado y, con todo, nos consta que llevan ya un largo tiempo de existencia; respecto a otros pueblos, cuyo estado de civilización se hace muy digno de nuestro interés, su tradición alcanza más allá de la fundación de su Estado, habiendo tenido lugar en ellos muchas alteraciones antes de dicha época. La mencionada relación de lenguas de pueblos tan distanciados unos de otros nos ha hecho caer en la cuenta de una transmigración de aquellas naciones desde Asia; con lo que nos ha descubierto también la realidad de un parentesco originario entre pueblos. Se nos muestra esto como un «factum» incontrovertible que no procede de esa calculadora combinación, tan en boga, de circunstancias y pequeños detalles, que ha enriquecido y seguirá enriqueciendo la historia con tantas fantasmagorías que se hacen pasar por hechos reales. Pero todo aquel amplísimo conjunto de sucesos tan remotos cae fuera de la historia, puesto que no hace más que precederla.

En nuestro idioma la palabra *historia* engloba tanto el aspecto objetivo como el subjetivo, y significa igual la «historiam rerum gestarum» que las «res gestas» mismas; representa todo el conjunto de sucesos no menos que la narración histórica. Tenemos que ver en semejante acumulación de significados algo más que una simple casualidad externa, pues es preciso tener en cuenta que la narración histórica aparece al mismo tiempo que los hechos y acontecimientos propiamente históricos: hay una situación fundamental interior y común a ambos elementos que los impele a los dos, a la vez, a llevarse a efecto. Los recuerdos familiares y las tradiciones patriarcales tienen interés dentro de la familia y del clan; el curso uniforme de su situación no es ningún objeto propio para recordar, pero las acciones que se diferencian unas de otras y los cambios de fortuna pueden mover a Mnemosina a captar esas imágenes, del mismo modo que el amor y el sentimiento religioso pueden obligar a la fantasía a formar este impulso al

recuerdo que, en un principio, permanecía inerte. El Estado es el primero en aportar un contenido que no sólo es apropiado para la prosa de la historia, sino que incluso la produce. Una comunidad que se va consolidando y convirtiendo en Estado, en lugar de las órdenes sólo subjetivas del que manda —suficientes si se quiere para atender a las necesidades del momento— requiere dar mandatos y promulgar leyes que sean de orden general, y sus determinaciones han de alcanzar a todos; con esto engendra tanto un relato de hechos y sucesos cuerdos, determinados en sí y duraderos en sus resultados, como un interés por ellos; y Mnemosina se siente impulsada a contemplarlos con la prolongación del recuerdo, con el propósito de perpetuar el fin de esta forma y modo de ser del Estado. El sentimiento más profundo absolutamente hablando, cual es el del amor, y la intuición religiosa en sus diversas manifestaciones son, en sí mismos, completamente actuales y satisfactorios; pero la existencia del Estado, que es también externa en sus leyes racionales y en sus costumbres, constituye una actualidad imperfecta, cuyo entendimiento necesita, para su integración, la conciencia del pasado.

Los períodos de tiempo que han transcurrido para los pueblos antes de que se escribiera la historia —podemos representárnoslos por siglos o por milenios—, y en los que hubo toda clase de revoluciones, migraciones y cambios radicales, carecen de historia objetiva por el hecho de que no ofrecen una historia subjetiva, no tienen una narración histórica. Si no tenemos historia sobre estos períodos, no es porque en los mismos hubiera ella decaído por casualidad, sino porque no pudo haberla. Las acciones explícitas se dan tan sólo en el Estado, con la conciencia de las leyes; y, con tales acciones, sólo en el Estado se da la claridad de una conciencia sobre ellas que confiere la capacidad y la necesidad de conservarlas. A cualquiera que empieza a adentrarse en los tesoros de la literatura india le sorprende que este país, tan rico en producciones espirituales —que, por cierto, van a lo más profundo—, carece de historia; en esto viene a contrastar fuertemente con China, país que cuenta con una historia tan notable y que se remonta a los tiempos más antiguos. La India posee no tan sólo antiguos libros religiosos y obras relevantes de literatura, sino también códigos de leyes, que es lo que pedíamos no ha mucho como una condición de formación de la historia; y, sin embargo, este país ha carecido de ella. Pero en este mismo país su peculiar organización, que empezaba a establecer diferencias sociales, cristalizó en determinaciones naturales en forma de castas, de modo que las leyes ciertamente se refieren a los derechos civiles; la verdad es que los hacen depender de las diferencias naturales y, sobre todo, establecen *prerrogativas* (no tanto derechos como posibles situaciones de agravio) de esas castas unas respecto de otras, es decir, de las superiores frente a las inferiores. Con esto queda eliminado, del lujo de la vida india y de sus reinos, el elemento de la moralidad objetiva. A propósito de la ausencia de libertad inherente a aquella ordenación social permanente, y fijada ya por el hecho natural del nacimiento, se muestra todo el contexto social como bárbara arbitrariedad, impulso caduco o, más bien, enfurecimiento carente del fin último propio del progreso y la evolución; con lo que no se da memoria pensante, no hay objeto para Mnemosina, al paso que una confusa (aunque profunda) fantasía anda vagando por el campo que, para hacerse apto para la historia, debería haber tenido un fin

correspondiente a la realidad y a la libertad sustancial.

Habida cuenta de la condición ya indicada para que tenga lugar la historia, ha sucedido también que aquel hecho, espléndido e inmenso, de que las familias pasaran a ser tribus, y las tribus, pueblos, así como la propagación humana consiguiente a estos más amplios agrupamientos y que hace entrever tantas intrigas, guerras, trastornos y caídas, estos hechos —digo— han ocurrido sin historia propiamente dicha. Al no haberse recopilado ésta, ha pasado algo aún más serio, y es que hasta la difusión y la constitución del ámbito de las voces humanas, tan en dependencia de lo anterior, han debido tener lugar de un modo silencioso y mudo, casi furtivo. Nos consta por monumentos conservados que las lenguas, aun en el nivel cultural de los pueblos que las hablaron, fueron mucho más perfectas de lo que parece; por lo visto, en esta base teorética le fue posible, al entendimiento, desarrollarse extensamente y con plenitud de sentido. La vasta gramática consiguiente es la obra del intelecto, que patentiza en ella sus categorías. Es asimismo un hecho el que, con la progresiva civilización de la sociedad y del Estado, se agudice esta sistemática realización del entendimiento, con lo cual el idioma se hace más pobre e imperfecto; es esto un fenómeno característico de que el progreso que se convierte en más espiritual, y que forma y da alas a la racionalidad, prescinde de la extensión y la claridad idiomáticas, hallándolas entorpecedoras e inaprovechables. *El lenguaje es la operación de la inteligencia técnica en sentido propio, pues es su manifestación externa*. Las actividades del recuerdo y de la fantasía son manifestaciones inmediatas sólo al sujeto, si carecen del lenguaje. Pero esta operación teórica, así como su posterior desarrollo y otras cosas más concretas que con eso van ligadas, a saber, la propagación de los pueblos, sus divisiones sucesivas, sus mescolanzas y migraciones, permanece todo ello envuelto en la neblina de un pasado mudo; no son hechos de una voluntad que se hace autoconsciente ni de una libertad que se da otra exterioridad, una realidad auténtica. Al verse privados, aquellos pueblos, de tal elemento de verdad, no han llegado a tener una historia, pese a su desarrollo lingüístico. El rápido desarrollo del lenguaje y el impulso de avance y de subdivisión de las naciones han venido a tener, para la razón concreta, una importancia y un interés sólo al estar en contacto con Estados o bien al empezar ellos mismos a constituir un Estado.

[c) Peculiaridad del proceso de la historia y de la progresión histórica]

Tras estas observaciones referentes a la forma del *comienzo* de la historia universal, así como a los datos prehistóricos, que deben quedar excluidos de ella, se hace preciso exponer ahora el tipo exacto de *proceso* seguido por esta historia, si bien limitándonos a su aspecto formal. La precisión ulterior de los temas concretos vendrá con la división misma de la historia.

[El proceso dialéctico en la historia. Justificación y método de una filosofía de la historia]

La historia universal representa, según dejamos ya indicado, el despliegue de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, así como el despliegue de la realidad que brota de dicha conciencia. Tal despliegue o evolución comporta una marcha graduada, una serie de ulteriores determinaciones de la libertad que se originan mediante el concepto de la cosa. La naturaleza lógica del concepto en general, y todavía más su naturaleza dialéctica, según la cual él se determina a sí mismo, se ponen determinaciones y luego se las anulan, alcanzando con tal anulación una determinación afirmativa, a saber, más rica y más concreta (esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son tratadas en la lógica). Debemos ahora dejar bien sentado que cada etapa, en cuanto distinta de las otras, tiene su principio, determinado y característico. Tal principio es la peculiaridad del espíritu tal como aparece en la historia universal: es el espíritu de un pueblo en particular. Es en dicha peculiaridad que el espíritu plasma, de un modo concreto, todas las vertientes de su conciencia y de su voluntad, y de toda su realidad; con lo que viene a ser como un cuño que, en un pueblo, es común a su religión, a su constitución política, a su moralidad objetiva, a su sistema jurídico, a sus usos y costumbres e igualmente a su saber, a su arte y a su capacidad técnica. Lo característico de estas manifestaciones especiales ha de ser entendido desde aquel carácter general que es el espíritu propio de un pueblo; del mismo modo que, a la inversa, a partir de las realidades concretas y fácticas que se observan en la historia, puede llegar a descubrirse aquel cuño general que distingue a las particularidades de todo pueblo. Eso de que una peculiaridad determinada constituye, en realidad, el principio característico de un pueblo es lo que ha de ser admitido empíricamente y probado de un modo histórico. Hacer tal cosa supone no sólo una ejercitada abstracción, sino también que se posee ya de la Idea un conocimiento habitual. Hay que estar ya habituado a priori, por así decirlo, con todo aquello a que se refieren los principios, de un modo semejante a como *Kepler* —por citar al personaje más eximio en esta forma de conocimiento— debió ya de conocer a priori las elipses, cubos y cuadrados, así como las recíprocas relaciones entre los mismos, antes de que pudiera descubrir, partiendo de los datos empíricos, sus inmortales leyes que son determinaciones originadas en aquel conjunto de representaciones. Quien no esté versado en esas determinaciones universales elementales no puede entender dichas leyes, por más que contemple repetidamente el cielo y el movimiento de sus astros; como tampoco habría podido descubrirlas.

De este desconocimiento de los pensamientos acerca de la formación sucesiva de la libertad, proceden los reproches formulados a la consideración filosófica de una ciencia tenida otrora por empírica, siendo motivados por el llamado apriorismo y por la introducción de ideas en la materia correspondiente. Tales determinaciones teóricas aparecen luego como un cuerpo extraño, ajenas al objeto. Son igualmente ajenas a una cultura subjetiva que no tenga la ciencia ni el hábito de las ideas, no hallándose tampoco en una concepción ni en un juicio del objeto elaborados bajo el influjo de tal carencia. Aquí se origina el dicho de que la filosofía no entiende esas ciencias. Y en realidad ha de admitir que le falta la actitud intelectual reinante en tales ciencias, que no procede según las categorías anejas a la misma, sino según las categorías de la razón, en las cuales la

filosofía conoce, con todo, aquella actitud intelectual, así como su valor y su empleo. En este proceder del intelecto científico vale también aquello de que lo esencial debe ser distinguido y puesto de relieve con respecto a lo llamado inesencial. Mas, para poder hacerlo, se requiere saber conocer lo esencial; y esto, si hemos de considerar toda la historia universal en su conjunto, según ya hemos indicado no es más que la conciencia de libertad y las formas de dicha conciencia en su desenvolvimiento. La dirección hacia tales categorías es la dirección hacia lo verdaderamente esencial.

Una parte de las instancias y de la contradicción suscitada frente a una característica, tomada en su generalidad, suele ser debida a la deficiencia en la captación y comprensión de las ideas. Cuando, en historia natural, frente a los géneros y especies ya admitidos y normales, se ofrece como instancia un ejemplar monstruoso y desgraciado o un producto híbrido, se puede con razón echar mano de lo que suele decirse para tantas cosas, a saber, que la excepción confirma la regla, y que en ella deben mostrarse las condiciones bajo las cuales esta regla tiene lugar, o lo defectuoso o híbrido inherente a la desviación de la normalidad. La naturaleza carece del poder suficiente para mantener en vigor sus géneros y especies universales frente a otros momentos o situaciones elementales. Así, por ejemplo, aunque al concebir la organización del hombre en su formación concreta vemos que corresponden a su vida orgánica un cerebro, un corazón y otros elementos por el estilo, esto no impide que acaso podamos encontrarnos con algún triste aborto, que tiene una forma general humana o partes de la misma, engendrado incluso en un cuerpo humano, animado en él y de él nacido y en él habiendo respirado, y que, no obstante, carezca de cerebro y de corazón. Si se utiliza un tal espécimen en contra de la manera general de ser del hombre, no se hace más que estancarse en un mero nombre y en una determinación muy superficial de hombre, haciéndose evidente que un hombre concreto y real es en verdad otra cosa muy distinta, como que debe tener un cerebro en la cabeza y un corazón en el pecho.

Algo muy parecido se hace cuando se dice, y con verdad, que el genio, el talento, las virtudes y sentimientos morales, así como la mansedumbre, pueden darse en todas partes, bajo todas las constituciones y situaciones políticas, de lo cual no faltan tantos ejemplos como se apetezca. Cuando con tal aserción haya de quedar descartada, por carecer de importancia y por inesencial, toda distinción de circunstancias políticas, la reflexión se detiene entonces en categorías abstractas, renunciando con esto al contenido determinado para el cual, ciertamente, no se halla principio alguno en tales categorías. El criterio cultural que se baraja en estos formales puntos de vista proporciona un campo inmenso para las cuestiones ingeniosas, doctas opiniones y sorprendentes comparaciones, y reflexiones y elocuciones al parecer profundas, que pueden hacerse tanto más brillantes cuanto más se rigen por lo indeterminado, y que pueden renovarse y cambiarse tanto más cuanto menos cabe esperar, en sus afanes, grandes resultados, y cuanto menos posibilidades tengan de desembocar en algo firme y razonable. En este sentido, puede compararse las conocidas epopeyas indias con las homéricas, e incluso cabe tenerlas por superiores, ya que el genio poético se muestra en la magnitud de la fantasía; del mismo modo que alguien ha creído poder reconocer, en la mitología india, ciertas figuras de la

griega, en virtud del parecido de algunos rasgos concretos fantásticos en los atributos de los dioses. En sentido análogo, al poner la filosofía china lo Uno como fundamento, se ha dicho que es lo mismo que luego había de aparecer como filosofía eleática o como sistema spinoziano; igualmente se ha visto en ella la doctrina pitagórica y hasta la cristiana, por el hecho de expresarse en números y líneas abstractos. Los ejemplos de valentía y de ánimo perseverante, los rasgos de magnanimidad, de abnegación y de sacrificio que tienen lugar así en las naciones más salvajes como en las más débiles, bastan muy bien a dar por sentado que, en las mismas, tiene lugar tanta moralidad objetiva y subjetiva como en los Estados cristianos más civilizados, y fácilmente más aún; y así en lo demás. A este respecto, se ha suscitado la cuestión de la duda acerca de si los hombres, con el progreso de la historia y de la cultura de toda especie, se hayan hecho mejores; de si su moralidad subjetiva se ha incrementado, al descansar únicamente en la intención y enfoque subjetivos y en la opinión que el sujeto actuante tiene de lo que es justo o criminoso, bueno o malo, y no en algo que sea considerado como correcto y bueno o como delictivo y malo en virtud de sí mismo o por sí mismo, o por el dictamen de una religión tenida como verdadera.

[Los conceptos de moralidad y de formas culturales (filosofía, literatura, etc.) adecuados a la historia]

Se nos puede ahora dispensar de aclarar el formalismo y el error de tal modo de pensar, así como de sentar los verdaderos principios de la moralidad subjetiva, o más bien de la objetiva, frente a la falsa moralidad subjetiva. Pues la historia universal se mueve en un terreno superior a aquel en que la moralidad subjetiva tiene su propio asiento, que es la opinión privada, la conciencia de los individuos, su voluntad peculiar y su manera de proceder; cada una de éstas tiene su valor, su imputabilidad, su recompensa o su castigo. Lo que exige y realiza el fin último del espíritu, fin que es en sí y por sí, y lo que la providencia hace, queda por encima de los deberes y de la responsabilidad e imputación que pesan sobre la individualidad como consecuencia de su moralidad objetiva. Todos cuantos, determinados por cuestiones morales y, por ende, con una noble actitud, se mantienen en abierta oposición a aquello que el progreso de la Idea del espíritu hace necesario, se acreditan un valor moral superior al de aquellos cuyos crímenes se han trocado en medios —en un orden más elevado— de poner por obra la voluntad de este orden. Pero, en trastornos de ese tipo, suelen quedar ambos partidos dentro del mismo círculo de perdición; y, así lo que defienden quienes aparecen teniéndose como equitativos, es un mero derecho formal, no reconocido ni por el espíritu viviente ni por Dios.

Las acciones de los grandes hombres, de las figuras de la historia universal, se muestran justificadas no sólo en su interna significación inconsciente, sino también según un punto de vista cósmico. Pero no deben suscitarse, desde éste, requerimientos morales frente a los actos de amplia repercusión histórica ni frente a su realización, puesto que escapan a tales requerimientos. No hay que levantar contra tales actos toda una letanía de virtudes privadas de comedimiento, de humildad, de amor al prójimo y de

mansedumbre. La historia universal podría estar del todo excluida, absolutamente hablando, del círculo en donde quedan comprendidas tanto la moralidad subjetiva como la tan comentada distinción entre la moral y la política. Con esto, la historia universal no sólo se abstendría de formular juicios —aunque sus principios y la necesaria referencia de las acciones a éstos constituyen ya, por sí mismos, un juicio—, sino que, a la vez, prescindiría enteramente de los individuos y no los mencionaría, pues aquello de lo cual ella ha de dar cuenta son las gestas del espíritu de los pueblos. Las formas individuales de que dicho espíritu se ha revestido, en el terreno de la realidad externa, podrían ser silenciadas por el relato histórico propiamente dicho.

Un formalismo igual al antedicho tiene que ver con los conceptos imprecisos de genio, de poesía e incluso de filosofía, y tropieza con ellos en todas partes. Son productos de la reflexión pensante, y precisamente la cultura consiste en moverse con habilidad en estas generalidades que designan y destacan diferencias esenciales, aunque sin penetrar en la verdadera hondura del tema. Esta cultura es algo formal, en tanto que sólo apunta a diseccionar el tema —sea éste el que sea— en partes, catándolas en sus determinaciones y formas de pensamiento; y no es una universalidad libre a la que se haya de hacer, aparte, objeto de la conciencia. Semejante conciencia sobre el pensamiento mismo, y sus formas aisladas de una materia, constituyen la filosofía que, por cierto, tiene en la cultura la condición misma de su existencia. La cultura es un revestir el contenido dado con la forma de la universalidad; de modo que consiste en comprender ambas cosas no separadas, sino más bien tan unidas que esta cultura toma por un contenido simplemente empírico, en el que el discurrir no tiene parte alguna, un contenido tal que se dilata hacia una incalculable riqueza mediante el análisis de una representación en una multitud de representaciones. Pero es obra del pensamiento, y precisamente del entendimiento, tanto el convertir un objeto que sea en sí un contenido rico y concreto, en una idea simple (tal como tierra, hombre, o Alejandro o César) y el designarla con una palabra, como el hecho de descomponer tal idea, aislar en ella las determinaciones que comprende y darles nombres particulares. Con respecto a la opinión que ha motivado que dijéramos todo eso, se hará evidente que, así como la reflexión da lugar a los conceptos generales de genio, talento, arte o ciencia, la cultura formal no sólo puede prosperar y alcanzar un gran florecimiento, sino que debe hacerlo en cada grado de las configuraciones espirituales, ya que cada grado de éstos viene a tomar la forma de un Estado y, contando con esta base de civilización, prosigue hasta hacerse reflexión del entendimiento y hasta llegar a formas de universalidad tanto para las leyes como para todo lo demás. En la vida del Estado, en cuanto tal, se arraiga una necesidad de esta cultura formal y, por lo mismo, de que despunten tanto las ciencias como una docta poesía y un arte en general. Las llamadas artes plásticas requieren, además, que los hombres vivan en una sociedad civilizada, a causa de los aspectos técnicos de dichas artes. La poesía, al necesitar menos de los medios y auxilios externos, ya que no tiene otro material que un elemento tan inmediato a la existencia como es la palabra, aparece con todo ímpetu y cultivada expresión incluso en un pueblo cuya situación no se halle todavía unificada por la vida jurídica; la razón de esto la hemos indicado ya: el idioma

llega a alcanzar por sí mismo, aparte de la civilización, una alta calidad intelectual.

También la filosofía debe hacer su aparición en la vida del Estado, porque es la forma propia del pensamiento aquello que convierte un contenido en asunto de cultura, como indicábamos no ha mucho; la filosofía no es más que la conciencia de esta forma misma, es el pensamiento del pensamiento, y justamente en la cultura general ya se le da preparado el material adecuado para la construcción de su edificio. Es cierto que, en el desarrollo del Estado, han de ofrecerse períodos gracias a los cuales el espíritu de las naturalezas nobles se siente impulsado, evadiéndose del presente, a elevarse a las regiones ideales para hallar, en ellas, aquella concordia consigo mismo de la que ya no puede gozar en la desquiciada realidad; por cuanto la inteligencia reflexiva impugna todo lo que de sagrado y profundo se contenía, con ingenua simplicidad, en la religión, leyes y costumbres de los pueblos, aplastándolo y evaporándolo en abstractas generalidades ajenas a lo divino. Siendo esto así, el pensamiento tendrá necesidad de hacerse razón pensante, para intentar, en su elemento propio, rehacerse de la ruina en la que se lo ha sumido.

En todos los pueblos de la historia universal se dan, en verdad, poesía, artes figurativas, ciencia y también filosofía; el estilo y las tendencias en general resultan ser distintos, pero la diferencia se nota aún más en la sustancia misma, afectando este contenido a la diferencia suprema, que es la de la racionalidad. Es inútil que una crítica estética que se juzga eminente pretenda que nuestro gusto no debe venir condicionado por lo material, o sea, por lo sustancial del contenido; diciendo, más bien, que lo que se proponen las bellas artes, y lo que ha de ser estimado y gozado por un alma liberal y un espíritu culto es la forma bella como tal, la magnitud de la fantasía y otras cosas por el estilo. El sentido común pone su veto a semejantes abstracciones, y no admite las producciones del referido género. Si se quisiera equiparar las epopeyas indias a las homéricas, teniendo en cuenta la presencia de algunas propiedades formales señaladas, tales como la gran capacidad inventiva y la fantasía, la viveza de las imágenes y de los sentimientos, o la belleza de la dicción, lo cierto es que queda aún en pie la infinita diferencia de la materia tratada, y con esto, también lo sustancial y el interés de la razón, que va pura y simplemente a la conciencia del concepto de libertad y a su manifestación en los individuos. Se da no sólo una forma clásica, sino también un contenido clásico; por otra parte, en la obra de arte vienen la forma y el contenido tan estrechamente ligados, que aquélla puede ser clásica únicamente en la medida en que lo es el contenido. La forma, vinculada a un contenido fantástico e ilimitado en sí mismo, se hace a la vez desmedida e informe, o bien mezquina y minuciosa, ya que lo racional es lo que en sí tiene medida y límite. Hicimos antes un cotejo de sistemas filosóficos diversos, y también en ello hay el peligro de pasar por alto lo único que interesa, a saber: el tipo de unidad que hallamos, a la vez, en la filosofía china, en la eleática y en la de Spinoza; así como también se omite la distinción de si tal unidad viene entendida de un modo abstracto o concreto, y acaso concreto hasta aquella unidad en sí que es el espíritu. Semejante distinción da a entender claramente que sólo se tiene en cuenta la unidad abstracta, y que, al juzgar sobre filosofía, se desconoce aquello que constituye el interés de esta

misma filosofía.

[Razón del estacionamiento histórico de algunos pueblos]
Pero hay también círculos que, en toda la multiplicidad del contenido sustancial de una cultura, permanecen siempre los mismos. Esta multiplicidad tiene que ver con la razón pensante y con la libertad; la razón es la autoconciencia de la libertad, la cual tiene *una* y la misma raíz con el pensamiento. Como sólo es el hombre quien piensa, y no el animal, por eso también es él solo quien tiene libertad, y únicamente porque piensa. Su conciencia comporta el hecho de que el individuo se entiende como persona, o sea, como algo universal en sí aun dentro de su singularidad, como algo capaz de una abstracción y de una renuncia frente a todo lo particular; es decir, como algo en sí infinito. Con lo cual, los círculos que caen fuera de semejante concepción forman una mancomunidad de aquellas diferencias sustanciales. Incluso la moral, que tan íntimamente conexa se halla con la conciencia de libertad, puede ser muy pura aun careciendo de ella; tal es el caso de cuando expresa los deberes y derechos generales como preceptos objetivos, o también cuando se estaciona en la elevación formal, en la renuncia de lo sensible y de los motivos sensibles, como tratándose de algo simplemente negativo. La moral *china*, desde que fue conocida por los europeos junto con los escritos de Confucio, se convirtió en objeto del mayor encomio por parte de aquellos que se hallan familiarizados con la moral cristiana, pues reputaron su excelencia por digna de loa. También es muy reconocida aquella elevación con que la religión y la poesía indias (se entiende tan sólo las formas superiores de ellas), y más en especial su filosofía, proclaman e imponen el alejamiento y sacrificio de lo sensible. No obstante, estos dos países carecen, hemos de decir en absoluto, de la conciencia esencial del concepto de libertad. Para los chinos, sus leyes morales vienen a ser leyes de la naturaleza, preceptos positivos externos, derechos obligados y deberes ineludibles o simples reglas de cortesía entre las personas. Falta la libertad, únicamente gracias a la cual las determinaciones sustanciales y la razón se convierten en sentimiento o pensamiento ético; la moral es cosa del Estado, y es determinada por los funcionarios estatales y por los tribunales. Sus obras sobre esta materia que no son códigos de leyes del Estado, sino que van dirigidas a la voluntad subjetiva y al sentido íntimo, se leen, igual que pasa con los escritos éticos de los estoicos, como una serie de preceptos necesarios para el objetivo de la felicidad; de manera que, ante los mismos, de un modo arbitrario puede uno decidirse en favor o en contra de tales preceptos, obedeciéndolos o no. Parecidamente, las concepciones de un sujeto abstracto, o del sabio, constituyen la cumbre de semejantes doctrinas tanto entre los moralistas chinos como entre los estoicos. En la doctrina india de la renuncia a la sensibilidad, a los deseos y a los intereses terrenales, el objetivo y el fin no es la libertad afirmativa y moral, sino la nada de la conciencia, la negación de la vida en un sentido espiritual e incluso físico.

Lo que de un modo seguro hemos de conocer es el espíritu concreto de un pueblo; y, por ser espíritu, se deja comprender tan sólo espiritualmente, mediante el pensamiento. Él solo es quien se estimula en todos los hechos del pueblo y en el rumbo que toman, quien llega a su propia realización, a un goce y a un conocimiento de sí mismo; pues es a

él a quien incumbe la producción de sí mismo. Pero lo supremo para el espíritu es conocerse: llegar no sólo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. También esto debe él llevarlo a cabo, y lo consumará, pero esta consumación es, a un mismo tiempo, su ocaso y el despuntar de otro espíritu, de otro pueblo histórico, de una nueva época de la historia universal. Este tránsito y continuidad nos lleva hacia la continuidad y cohesión del todo, hacia el concepto de historia universal como tal, que es lo que hemos de considerar ahora más de cerca, dando una idea del mismo.

[La realidad histórica como base de una concepción dialéctica de la historia]

La historia universal, pues, según sabemos ya, *es en general el desarrollo* [Auslegung] *del Espíritu en el tiempo, así como la Idea como naturaleza se desarrolla en el espacio.*

Si echamos un vistazo a la historia universal en su conjunto, contemplamos un enorme retablo de transformaciones y hechos, de formaciones inmensamente diversas de pueblos, Estados e individuos, sucediéndose unas cosas a otras sin tregua ni descanso. Se busca y cultiva todo lo que es capaz de penetrar la intimidad del hombre interesándolo, todo sentimiento de lo bueno, de lo bello y de lo grande; en todas partes se consideran y se ponen por obra objetivos que apreciamos y cuya realización deseamos; respecto de los mismos, ora esperamos, ora tememos. Por encima de todos estos acontecimientos y azares, vemos aflorar el humano hacer y el humano sufrir; en todas partes hallamos lo nuestro y, por eso, constatamos siempre la inclinación de nuestro interés en pro de unas cosas o en contra de ellas. Tan pronto se siente éste atraído por la belleza, la libertad y la riqueza, como por la energía, a través de la cual hasta el vicio mismo sabe hacerse importante. O vemos que todo un amplio interés común adquiere una mayor pesadez en sus movimientos y se pulveriza, abandonado a la infinita complejidad de pequeñas circunstancias; luego observamos que de una portentosa concurrencia de fuerzas se engendra tan sólo algo minúsculo, al paso que de cosas que parecen sin importancia se origina algo gigantesco. Por doquier hallamos la más abigarrada multitud, que nos engulle en provecho suyo; y cuando uno desaparece, al momento viene otro a ocupar su lugar.

La idea general o la categoría que, por de pronto, se nos ofrece en este incesante cambio de individuos y pueblos, que existen durante un tiempo y luego desaparecen, es la de *transformación* en general. El forjarse un concepto de esta transformación, en su aspecto negativo, es muy fácil considerando los restos que quedan de un pasado esplendoroso. Ante las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, ¿cuál es el viajero que no halla motivos de reflexión sobre la caducidad de los reinos y de los hombres, así como de sentimiento al imaginarse una vida anterior rica y llena de vigor? Se trata aquí de una tristeza que no se limita a pérdidas personales y a una frustración de los propios objetivos, puesto que es una desinteresada melancolía por el hundimiento de una vitalidad humana fulgurante e ilustrada.

Pero hay otra determinación que, de un modo inmediato, viene conectada a la transformación. Y es que esta transformación, vista como decadencia y ocaso, es al mismo tiempo el brotar de una nueva vida: de la vida se origina la muerte, pero de la muerte se origina la vida. Es éste un gran pensamiento que los orientales han entendido,

y sin duda es el más significativo de su metafísica. En la doctrina de la transmigración de las almas queda limitado a referirse a lo individual; pero más comúnmente conocido es el caso del *fénix*, imagen de la vida de la naturaleza, que cada vez se prepara la hoguera en la que se consume él mismo, si bien de tal modo que, eternamente, de su propia ceniza nace una nueva vida, rejuvenecida y lozana. Pero esta imagen es tan sólo asiática y oriental, no occidental. Pues el espíritu, al consumir la envoltura caduca de su existencia, no pasa simplemente a otra envoltura semejante ni resucita tan sólo rejuvenecido de la ceniza de su forma anterior, sino que de ella aparece encumbrado, transfigurado y siendo un espíritu más puro. Es cierto que toma una actitud contra sí mismo y aniquila su propio ser; pero, al hacerlo, le está dando otra hechura, y lo que era la cultura del espíritu viene ahora a ser el material con el cual él se eleva, gracias a su trabajo, hacia una nueva cultura.

Así, pues, las transformaciones del espíritu no son meros tránsitos comparables a un rejuvenecimiento, o sea, no son una vuelta a la misma forma que ya tenía, sino que son más bien reelaboraciones de sí mismo mediante las cuales multiplica la materia prima para sus nuevas tentativas. Si enfocamos el espíritu bajo este prisma, lo vemos haciendo conatos, transitando y recreándose en una multitud de facetas y direcciones, multitud que resulta inagotable, puesto que cada una de las creaciones del espíritu, en la cual se ha satisfecho, se le ofrece de nuevo como materia y se le convierte en una exigencia más de elaboración. El pensamiento abstracto de la simple transformación se transmuta en el pensamiento del espíritu que da a conocer sus fuerzas, las desarrolla y las moldea según todas las vertientes de su plenitud. Cuáles sean estas fuerzas que en sí encierra el espíritu, lo llegamos a conocer por la diversidad de sus productos y cosas que hace. Este gusto de su propia actividad es algo que únicamente a él le corresponde. Enmarañado el espíritu con las condiciones naturales, tanto internas como externas, a las que queda sujeto, cierto que no sólo habrá de encontrar en ellas resistencia y engorros; sino que por ellas verá también a menudo fracasar sus intentos, y hasta sucumbirá a los enredos en los que, por aquéllas o por sí mismo, se ve implicado. Con esto decae el espíritu en su función y en su virtualidad, aunque también así da lugar a ese espectáculo que es el haberse manifestado como actividad.

El espíritu obra esencialmente, se convierte en lo que es él en sí, en su acción, en su obra; *con esto se hace objeto para sí mismo* y se tiene ante sí como algo que existe. Así aparece el espíritu de un pueblo: es un espíritu determinado que se construye para un mundo existente, que ahora subsiste y persiste en su religión, en su culto y en sus hábitos, en su constitución y leyes políticas, en todo el ámbito de sus instituciones, en sus acontecimientos y hechos. Esto es su obra; esto *es* ese pueblo. Los pueblos son lo que son sus acciones. Cada inglés podrá decir: nosotros somos los que surcamos el océano y dominamos el comercio mundial, somos los dueños de las Indias Orientales y de sus riquezas, somos quienes tenemos parlamento y jurados, etc. La referencia del individuo a esas cosas estriba en que él se apropia este ser sustancial, el cual se convierte en un carácter y una capacidad suyos con el fin de que él sea algo. Pues el individuo encuentra ante sí el ser del pueblo como un mundo ya acabado y firme al cual debe él incorporarse.

En esta obra suya, que es su mundo, se recrea ahora el espíritu del pueblo y queda satisfecho.

El pueblo es moral, virtuoso y vigoroso cuando realiza lo que quiere y defiende su obra contra la coacción externa en el trabajo de su objetivación. Se desvanece la discordancia entre aquello que el pueblo es en sí, subjetivamente, en su fin y en su ser internos, y lo que es en la realidad; está consigo mismo, se tiene ante sí objetivamente. Pero, así, esta actividad del espíritu no posee ya un carácter de necesidad; el espíritu tiene lo que quiere. El pueblo puede hacer aún mucho en cuestión de guerra o de paz, en lo interior y en lo exterior; pero no es ya, por así decirlo, el alma misma viviente y sustancial en actividad. Es por esto que se ha evaporado de la vida el interés fundamental y supremo; pues sólo hay un interés allí donde se da una antítesis. El pueblo vive, como el individuo que pasa de la madurez a la edad senil, en el goce de sí mismo y de ser justamente aquello que quería y que podía conseguir. Si su imaginación sobrepasó acaso estas posibilidades, luego ha abandonado el pueblo una tal pretensión siempre que la realidad no se ha mostrado propicia para la misma, y se han limitado los proyectos de acuerdo con esta realidad. Esta *costumbre* (se ha dado cuerda al reloj y sigue marchando por sí solo) es lo que ocasiona la muerte natural. La costumbre es un hacer carente de antítesis, al que le queda tan sólo la duración formal, y en el que ya no se tiene por qué discutir la plenitud y la hondura del objetivo; es algo así como una existencia exterior y sensitiva que ya no profundiza en las cosas. Es de este modo como mueren, individuos y pueblos, de una muerte natural; si estos últimos prosiguen viviendo, es la suya una existencia mortecina y exenta de interés, que tiene lugar sin menester de sus instituciones, precisamente porque se halla ya calmada toda necesidad; tenemos ahí una situación política de nulidad y de tedio. Si se trata de que se suscite un interés verdaderamente general, el espíritu de un pueblo tiene que proponerse algo nuevo. Pero ¿cómo y de dónde sacar esto nuevo? Podría ser una idea de sí mismo superior y más universal, un querer ir más allá del propio principio; pero, con esto, se da ya lugar a otro principio determinado, a un nuevo espíritu.

Un tal elemento nuevo adviene al espíritu de un pueblo, ciertamente, cuando dicho espíritu ha alcanzado ya su culminación y realización. Semejante espíritu no muere de simple muerte natural, pues no es un mero individuo particular, sino que es vida espiritual y universal; la muerte natural parecería en él, más bien, como una especie de suicidio. El motivo en virtud del cual esto ocurre de un modo distinto que en el caso del individuo particular y natural, lo tenemos en que el espíritu del pueblo existe como algo genérico; es por eso que lo negativo de sí llega a la existencia en él mismo, en su universalidad. De muerte violenta puede perecer un pueblo cuando ha venido a quedar en sí muerto naturalmente; como por ejemplo las ciudades imperiales alemanas y la constitución imperial alemana.

[La marcha dialéctica del Espíritu en la historia]

El espíritu universal de ningún modo muere de simple muerte natural, no se extingue sólo por haber realizado el transcurso o la costumbre de su vida; sino que, en tanto que es un

espíritu de un pueblo que pertenece a la historia universal, llega también a saber lo que es su obra y a pensarse. Absolutamente hablando, el espíritu es histórico sólo en tanto que tiene puesto un principio *general* en su elemento básico y en su fundamental; y sólo en cuanto la obra producida por un tal espíritu es una organización moral y política. Si lo que impulsa a los pueblos a obrar es la avidez, sus acciones pasan entonces sin dejar vestigio; o son sus huellas, más bien, únicamente ruina y destrucción. Primeramente ha imperado Kronos, el tiempo; la edad de oro, sin obras morales, y lo que produjo —los hijos de esta edad— han sido devorados por ella misma. Sólo Júpiter, que de su cabeza engendró a Minerva, y a cuyo círculo pertenecen Apolo con las Musas, ha dominado el tiempo y ha puesto un término a su transcurso. Él es el dios político, que ha producido una obra moral: el Estado.

En el elemento de una obra queda comprendida incluso la determinación de la universalidad, del pensar; sin el pensamiento carece aquélla de toda objetividad, pues éste es la base. El punto álgido de la cultura de un pueblo está en captar el pensamiento de su vida y situación, la ciencia de sus leyes, de su justicia y de su moralidad objetiva; pues es en esta unidad que reside la unidad más íntima, en la cual el espíritu puede estar consigo mismo. Lo que le incumbe en su obra es el tenerse como objeto; mas sólo es pensándose que el espíritu se tiene como objeto en su sustancialidad.

En este punto, pues, el espíritu sabe sus postulados, lo general de sus acciones. Pero esta obra del pensamiento, como lo universal, según la forma se distingue, a la vez, tanto de la obra real como de la vida por cuya eficacia dicha obra se ha llevado a efecto. Tenemos ahora una existencia real y otra ideal. Cuando queremos hacernos la idea general y el concepto de lo que fueron los griegos, lo hallamos en Sófocles y Aristófanes, en Tucídides y en Platón. En estos individuos el espíritu griego se ha percibido a sí mismo, concibiéndose y pensándose. Esto constituye el más íntimo contento; pero es, a un mismo tiempo, ideal y distinto de la eficacia real.

Es por esto que vemos necesariamente, en dicha época, a un pueblo satisfacerse con la idea de la virtud, y poner las conversaciones acerca de la virtud unas veces junto a la virtud real, y otras en lugar de su realidad efectiva. Pero el pensamiento simple y general, puesto que es lo universal mismo, sabe muy bien suscitar en lo particular y en lo no reflexionado —la fe, la confianza, las costumbres— la reflexión sobre sí y sobre su inmediatez, y lo muestra en la limitación que tiene según el contenido. Esto hace dicho pensamiento por cuanto, en unos casos, se procura motivos para desentenderse de los deberes; y, en otros, se pregunta por las razones de los mismos y por su correlación con el pensamiento universal y, al no hallarlas, intenta destruir el deber en general, por infundado.

Con eso aparece también el aislamiento de los individuos entre sí y con respecto al todo, la demoledora búsqueda de sí mismo y la presunción, el ansia por el propio provecho y la satisfacción del mismo a costa del todo; o sea, que aquellos elementos interiores que se disocian ofrecen también la *forma* de subjetividad: tal sucede con el egoísmo y la perdición en las pasiones desenfrenadas y en los personales intereses de los hombres.

Así, pues, Zeus, que ha puesto algo fijo en sí, ha sido engullido, él y toda su ralea, por el principio que engendra el pensamiento, el conocimiento, el razonamiento, la comprensión fundada en razones y la exigencia de razones.

El tiempo es lo negativo en lo sensible: el pensamiento es la misma negatividad, pero es la forma íntima, la forma infinita misma en la cual todo ser viene a disolverse, y empezando por el ser finito, la forma determinada. Pero el ser existente en general está concretado como algo objetivo, y por esto aparece como lo dado o lo inmediato, como autoridad; y es o bien finito y limitado según el contenido, o es como límite para el sujeto pensante y su infinita reflexión en sí.

Mas de buenas a primeras es preciso hacer notar cómo la vida que brota de la muerte no es más que una vida particular; y si se tiene al género por lo sustancial en esta transformación, el perecer de la vida particular viene a ser una recaída del género en la particularidad. Con lo que la conservación del género es tan sólo la uniforme repetición del mismo modo de existencia. Hay que hacer notar, además, cómo el conocimiento es la concepción pensante del ser y el manantial y origen de una nueva forma, y precisamente de una forma superior en un principio que es en parte conservador y en parte transfigurador. Pues el pensamiento es lo universal, el género que muere y que permanece igual a sí mismo. La forma determinada del espíritu no transcurre de un modo simplemente natural en el tiempo, sino que queda anulada en la autooperante y autopercibida actividad de la autoconciencia. Al ser, esta acción de anular, actividad del pensamiento, es, a un mismo tiempo, un conservar y un transfigurar.—Anulando con esto, el espíritu, por un lado, la realidad y la existencia de aquello que él es, alcanza a la vez la sustancia, el pensamiento y lo universal de aquello que *él era únicamente*. Su principio ya no es este contenido y fin inmediatos, como antes, sino la sustancia de los mismos.

El resultado de este proceso es, pues, que el espíritu, al objetivarse y pensar su ser, por una parte destruye el carácter de su ser; por otra, capta lo universal del mismo y, por ello, da a su principio una nueva determinación. Con esto se ha cambiado el carácter sustancial de este espíritu del pueblo, o sea, su principio ha renacido en otro y, por cierto, superior al primero.

Tratándose de entender y de captar la historia, la cuestión capital es tener y conocer la idea de este tránsito. Un individuo, como ser unitario, pasa por diversas fases de formación y permanece el mismo individuo; lo propio hace un pueblo, hasta la etapa que es la fase universal de su espíritu. Es en este punto que se asienta la necesidad interior del cambio y su necesidad de concepto. Esto es el alma y lo magnífico en el enfoque filosófico de la historia.

El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad consiste en la superación de la inmediatez, en la negación de la misma y el regreso en sí. Podemos comparar el espíritu a una semilla; pues con ésta comienza la planta, pero la semilla es también el resultado de toda la vida de la planta. La pequeñez de la vida se muestra en que tanto lo que comienza, como lo que es resultado, están condenados a perecer. Es lo que también ocurre en la vida de los individuos y de los pueblos. La vida de un pueblo

lleva un fruto a su sazón; pues su actividad se dirige a dar cumplimiento a su principio. Pero este fruto no cae de nuevo en el regazo del pueblo que lo ha engendrado y hecho madurar; por el contrario, se convierte para éste en una bebida amarga. El pueblo no puede abstenerse de ella, pues tiene de la misma una sed infinita; mas el precio de esta bebida es su propia destrucción, si bien es igualmente, al propio tiempo, el despuntar de un nuevo principio.

Hemos dado ya algunas explicaciones sobre el fin último de esta marcha progresiva. Los principios de los espíritus de los pueblos son tan sólo, en su necesaria sucesión de fases, momentos del espíritu general único, que mediante aquéllos se encumbra en la historia, consumándose en una *totalidad* que se concibe o comprende a sí misma.

Debiéndonos ocupar tan sólo de la Idea del espíritu, y considerándolo todo en la historia universal únicamente como su manifestación, no hemos de atender más que al *presente* si recorremos un poco el pasado, por extenso que sea éste; pues la filosofía, en cuanto que quiere entender en lo verdadero, tiene que habérselas con lo eternamente presente. *Para ella nada se ha perdido en el pasado, pues la Idea es presente, el espíritu inmortal, o sea, ni ha dejado ni es un «todavía no», sino que es esencialmente un ahora*. Con lo cual, queda dicho ya que la forma actual del espíritu comprende en sí todas las fases anteriores. En verdad que éstas se han ido formando independientemente unas tras otras; pero lo que el espíritu es, lo ha sido siempre en sí, y la distinción es sólo el despliegue de este en-sí. La vida del espíritu presente es un movimiento circular de fases que, por una parte, permanecen aún unas junto a las otras, al paso que se muestran también como ya transcurridas. El espíritu sigue teniendo en su profundidad actual los momentos que parece haber ya dejado atrás.

[LA BASE GEOGRÁFICA DE LA HISTORIA UNIVERSAL]

El modo natural como aparece el espíritu del pueblo es algo de tipo externo, si lo parangonamos con el universo moral y su singular individualidad operante; pero constituye, esencial y necesariamente, un fundamento en tanto que debemos considerarlo como suelo en el que se mueve el espíritu. Partíamos de la afirmación de que, en la historia universal, la Idea del espíritu aparece en la realidad como una sucesión de formas externas, cada una de las cuales se manifiesta como un pueblo realmente existente. La vertiente de esta existencia tiene lugar, tanto en el tiempo como en el espacio, a la manera de un ser natural; y el principio especial que lleva en sí cada pueblo de la historia universal lo contiene como carácter natural. El espíritu, que así se viste de naturalidad, deja desmoronarse sus formaciones particulares, puesto que la disgregación es la forma de la naturalidad. Estas diferencias naturales también han de ser vistas, en primer lugar, como posibilidades particulares a partir de las cuales el espíritu toma su impulso, con lo que proporcionan la base geográfica. No nos interesa adquirir un conocimiento del suelo como local exterior, sino del tipo natural de la localidad, el cual se corresponde perfectamente con el tipo y carácter del pueblo hijo de este suelo. Tal carácter no es otra

cosa que el modo y manera como los pueblos hacen su aparición en la historia universal y adquieren en la misma una posición y un lugar. El papel de la naturaleza no puede ser ni supervalorado ni menospreciado; el suave cielo jónico sin duda que contribuyó no poco al gracejo de los poemas homéricos y, sin embargo, él por sí solo es impotente para producir Homeros; la prueba es que ya no los produce; especialmente bajo el dominio de los turcos, no hubo poetas de renombre.

Empecemos por fijarnos en las circunstancias naturales que, ya de una vez por todas, deberíamos excluir del movimiento de la historia universal: las zonas frías y las tórridas no suelen ser suelo adecuado para los pueblos históricos. Pues la conciencia que se despierta está, inicialmente, sólo en la naturaleza, y todo desenvolvimiento de la misma es la reflexión del espíritu en sí, frente a la inmediatez natural. En esta particularización entra también el momento de la naturaleza; es ésta el primer punto de vista a partir del cual el hombre puede alcanzar una libertad en sí, y dicha liberación no debe ser dificultada por la fuerza de la naturaleza. Enfrentada ésta al espíritu, viene a ser algo de tipo cuantitativo cuyo poder no ha de ser tan grande que llegue a imperar como todopoderosa. En las zonas extremas, el hombre no es capaz de moverse libremente; frío y calor son entonces demasiado influyentes para permitir al espíritu construirse un mundo aparte. Ya lo dice Aristóteles: cuando se halla colmado el imperativo de la necesidad, se vuelve el hombre hacia lo universal y lo superior. Pero sin duda que, en las exageradas condiciones de aquellas zonas la urgencia no puede cesar jamás ni puede ser evitada, y el hombre se halla constantemente obligado a dirigir su atención a la naturaleza, a los abrasadores rayos del sol y al frío glacial. El auténtico escenario para la historia universal es, por tanto, la zona templada, y más en especial su parte septentrional, puesto que aquí la Tierra tiene la configuración de continente y posee un amplio pecho, como decían los griegos. En el sur, por el contrario, se secciona y se separa en diversas puntas. La misma característica aparece en los productos naturales. El norte cuenta con muchas especies de animales y plantas comunes; en el sur, donde las tierras se escinden en formas alargadas, también las formas naturales se individualizan unas de otras.

[a) El Nuevo Mundo]

El mundo se divide en *Viejo* y *Nuevo*, y el nombre de este último viene de que América y Australia sólo nos han sido conocidas recientemente. Pero ambas partes del mundo son no sólo relativamente nuevas, sino nuevas del todo, teniendo en cuenta su completo modo de ser físico y espiritual. No nos interesa aquí su antigüedad geológica. No pretendo quitar al Nuevo Mundo el honor de haber salido también en seguida de las aguas, cuando la creación del mundo. Sin embargo, el mar de islas que hay entre América del Sur y Asia demuestra una inmadurez física; la mayor parte de tales islas tienen una constitución tal, que vienen a ser una especie de cobertura terrosa sobre rocas

emergidas de una profundidad insondable, y llevan las trazas de ser algo originado tardíamente. Una inmadurez geográfica no menor puede verse en Nueva Holanda; pues cuando, desde las posesiones de los ingleses, va uno tierra adentro, descubre impresionantes ríos que aún no han llegado a labrarse un cauce, sino que invaden zonas pantanosas.

De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea, y con ellos no podían mezclarse los aborígenes, sino que fueron desplazados. Estos nativos, con todo, han aprendido de los europeos algunas artes, entre otras la de elaborar las bebidas alcohólicas, que, por cierto, produjo entre ellos efectos desastrosos. En el sur, los indígenas fueron tratados con mucha más dureza y empleados en trabajos duros para los que carecían de fuerzas suficientes. El principal carácter de los americanos de estas comarcas es una mansedumbre y falta de ímpetu, así como una humildad y sumisión rastrera frente a un criollo y más aún frente a un europeo, y pasará todavía mucho tiempo hasta que los europeos lleguen a infundirles un poco de amor propio. La inferioridad de esos individuos en todos sentidos, incluso con respecto a la estatura, puede ser apreciada en todo; sólo los grupos más meridionales, en la Patagonia, tienen una mayor robustez, si bien se hallan aún en un estado natural de completa rudeza y barbarie. Cuando los jesuitas y los misioneros católicos quisieron formar a los indios en la cultura y costumbres europeas (sabido es que fundaron un Estado en Paraguay y conventos en México y California), vivieron entre ellos y les prescribieron, como si de niños se tratara, las cosas que debían hacer durante el día, las cuales admitían los indígenas gustosos, por perezosos que fueran, a causa de que procedían de la autoridad de los padres. Estas prescripciones (una campana a medianoche debía recordarles, incluso, sus deberes conyugales) empezaron, muy acertadamente, por despertar las necesidades, que son el resorte de la actividad general del hombre. La flojedad del natural de los americanos fue el motivo determinante para llevar negros a América, con el objeto de emplear sus fuerzas para la realización de los trabajos; pues los negros son mucho más sensibles que los indios a la cultura europea, habiendo un viajero inglés aducido ejemplos de que algunos negros se han convertido en eficientes sacerdotes, médicos, etc. (ha sido un negro el primero en hallar la aplicación de la quina), al paso que sólo conoció un indígena que se decidió a estudiar, si bien murió pronto por sus excesos en la bebida. A la debilidad de constitución física de los americanos se añade también la falta de aquellos órganos indispensables mediante los que se constituye un poder seguro: nos referimos a la carencia del *caballo* y del *hierro*, medios con los que en especial los americanos fueron derrotados.

Puesto que la raza originaria desapareció, o poco menos, la población activa procede, en su mayoría, de Europa, y lo que tiene lugar en América viene de Europa.

Europa arrojó a América su caudal sobrante de personas, de un modo parecido a como muchos emigraron, de las ciudades imperiales donde la industria preponderaba y se petrificaba, hacia otras ciudades que no se hallaban en semejante situación y en las que la carga de impuestos no era tan onerosa. Así se originó, junto a Hamburgo, Anona; junto a Frankfurt, Offenbach; Fürth nació cerca de Nuremberg, y Carouge, tocando a Ginebra. Bastante semejante es el caso de Norteamérica con respecto a Europa. Muchos ingleses se fijaron en un lugar donde no había gravámenes ni tributos, y donde el acopio de los medios europeos y de la habilidad europea se mostraban capaces de sacar partido de un suelo vasto y todavía yermo. En realidad, esta emigración ofrece muchas ventajas, pues los emigrantes se han despojado de buena parte de lo que en su país podía serles engorroso, y llevan consigo el tesoro de una autoconciencia y de una eficiencia; y para los que quieren trabajar esforzadamente y no hayan de encontrar en Europa con qué hacerlo, se les ha abierto ciertamente en América un lugar de acción.

Como todos saben, América se halla dividida en dos partes, unidas por un istmo, si bien dicho istmo no llega a facilitar las comunicaciones entre ambas. Más bien ha de decirse que las dos partes permanecen separadas del modo más cierto. *América del Norte* empieza por ofrecernos, a lo largo de su costa oriental, una dilatada orla costera, tras la cual se extiende una cadena montañosa: los Montes Azules o Apalaches y, más al norte, los Allegamos. Diversos ríos que parten de allí riegan las tierras costeras, que ofrecen las máximas ventajas a los Estados libres norteamericanos que se formaron ahí desde un principio. Detrás de aquella cordillera de montañas corre de Sur a norte, atravesando enormes lagos, el río San Lorenzo, junto al cual se encuentran las colonias norteñas del Canadá. Más al oeste hallamos el inmenso caudal del Misisipí con las cuencas del Misuri y del Ohio, cuyas aguas recibe para desembocar luego en el golfo de México. En la parte occidental de ese territorio se halla también una larga cordillera que se prolonga a través de México y del istmo de Panamá y, con el nombre de los Andes o la Cordillera, separa todo el flanco occidental de *América del Sur*. La faja costera a que dan lugar estos montes es más estrecha que la de América del Norte, ofreciendo también menos ventajas. Se encuentran aquí Perú y Chile. Por la vertiente oriental fluyen, hacia el este, los grandes ríos Orinoco y Amazonas, formando extensos valles no demasiado apropiados para dar pie al florecimiento de países cultos, ya que más bien se trata, únicamente, de dilatadas estepas. Hacia el sur va el río de la Plata, cuyos afluentes se originan en las cordilleras unas veces, y otras en el macizo montañoso septentrional que separa la región del Amazonas de la suya. Al territorio del río de la Plata pertenecen el Brasil y las repúblicas hispánicas. Colombia es el país costero de la parte nórdica de América del Sur; en su lado occidental se halla el río Magdalena, que corre a lo largo de los Andes y desemboca en el mar de Caribe.

Exceptuando Brasil, en América del Sur se han originado, en general, repúblicas, igual que en América del Norte. Si ahora comparamos América del Sur —añadiéndole también México— con América del Norte, observaremos un asombroso contraste.

En Norteamérica vemos prosperidad, tanto a través de un incremento de industria y de población como por la organización ciudadana y una sólida libertad; toda la federación

constituye un Estado y tiene sus centros políticos. Por el contrario, en América del Sur las repúblicas se basan tan sólo en el poder militar, toda su historia es una continua revuelta: algunos Estados federados se disgregan, otros vuelven a unirse, y todos esos cambios son debidos a revoluciones de tipo militar. Descubrimos aún nuevas diferencias entre ambas partes de América, mostrándonos dos direcciones opuestas: una de ellas puede ser la política, y la otra tiene que ver con la religión. América del Sur, donde los españoles se establecieron y ejercieron su dominio, es católica; América del Norte, a pesar de que es un país de variadas sectas religiosas, en sus líneas fundamentales tiende a la confesión protestante. Otro rasgo distintivo es que Sudamérica fue conquistada, al paso que América del Norte fue colonizada. Los españoles se apoderaron de América del Sur para señorear y enriquecerse tanto mediante los cargos políticos como la exacción. Al depender de una metrópoli muy alejada, su arbitrariedad pudo hallar un vasto campo, y alcanzaron una gran preponderancia sobre los indios a base de fuerza, habilidad y orgullo. Por el contrario, los Estados libres norteamericanos han sido *colonizados* enteramente por europeos. Como que en Inglaterra los puritanos, los episcopalianos y los católicos no hacían más que discutirse, y conseguían la superioridad tan pronto unos como otros, muchos emigraron para buscar su libertad religiosa en una parte del mundo extranjera. Eran europeos industriosos, que se aplicaron a la agricultura, al cultivo del tabaco, del algodón y de otras materias. Pronto siguió el trabajo una directriz común, y lo sustancial de todo fueron las necesidades, la tranquilidad, el buen proceder ciudadano, la seguridad, la libertad y un ser común que se desarrolló partiendo de los distintos individuos de tal modo que el Estado fue sólo una realidad externa limitada a proteger los bienes. De la religión protestante tomó su origen la confianza recíproca entre las personas y el fiarse de sus propósitos, pues en la iglesia protestante las obras religiosas cogen la vida por entero y su actividad en general. Por el contrario, entre los católicos no puede darse la base para una semejante confianza, pues en las cosas del mundo impera tan sólo la fuerza y la sujeción voluntaria, y las formas que aquí se llaman constituciones son únicamente una ayuda necesaria y no preservan de la desconfianza.

Si cotejamos América del Norte con Europa, hallamos en la primera el eje constante de una constitución republicana. Se da aquí la unidad subjetiva, pues al frente del Estado se halla un presidente que, como medida de seguridad contra una eventual ambición monárquica, es elegido tan sólo por cuatro años. Una general protección de la hacienda personal, así como una ausencia casi total de impuestos, son hechos que constantemente se hacen dignos de ser alabados. En esto se aprecia un carácter fundamental capaz de favorecer al individuo particular en lo tocante a su medro y provecho; se trata de la preponderancia del interés particular, que atiende a lo común sólo con el objetivo de obtener una satisfacción propia. Ciertamente que hay situaciones jurídicas y una formal reglamentación de los derechos; pero esta legalidad carece de probidad, y así nos hallamos con que los comerciantes americanos tienen la mala fama de estafar protegidos por la ley. Si la Iglesia protestante procura, por un lado, lo esencial de la confianza, según hemos dicho ya, precisamente por esto da entrada, por otro lado, al elemento sentimental, que puede motivar los más variados antojos. En relación con este punto de

vista se dice que cada cual puede tener sus propias ideas, y, por lo mismo, también su propia religión. De ahí la multiplicación de tantas sectas que llegan al límite de la extravagancia, poseyendo muchas de ellas una forma de culto que se manifiesta en éxtasis y, de vez en cuando, en desenfrenos de los sentidos. Esta completa arbitrariedad ocurre de tal manera, que las diferentes comunidades aceptan y despiden eclesiásticos a su gusto; pues para ellas la iglesia no es algo consistente en sí y por sí, que tendría una espiritualidad sustancial y una ordenación externa, sino que lo religioso viene regulado de acuerdo con los dictámenes individuales. En América del Norte predomina un salvajismo tan indómito como imaginarse pueda, y falta aquella religiosa unidad que se ha mantenido en los Estados europeos, donde los desvíos se limitan a unas pocas confesiones. Por lo que en Norteamérica hace referencia a lo político, el fin común todavía no queda puesto como algo estable por sí y no se da aún la necesidad de una permanente armonía *pues un verdadero Estado y un auténtico gobierno estatal se originan únicamente cuando ya se da una distinción de clases sociales, y cuando la riqueza y la pobreza se hacen tan notables y tiene lugar una situación tal, que una gran multitud de individuos no pueden ya satisfacer sus necesidades según el modo acostumbrado*. Pero América no se halla aún en estado de tener que hacer frente a semejante tipo de tensión, pues tiene abierto, incesantemente y en alto grado, el camino de la colonización, y afluyen de continuo buena cantidad de personas a las llanuras del Misisipí. Por este medio queda eliminada la principal fuente de descontento, obteniéndose una garantía de la continuidad de la actual situación civil. Se hace imposible una comparación de los Estados libres norteamericanos con los países europeos, por el hecho de que en Europa no se da un semejante éxodo de población, a pesar de todas las emigraciones: si aún hubiesen existido los bosques de Germania, la Revolución francesa no hubiera tenido lugar. Norteamérica podría ser comparada con Europa únicamente en el caso de que el inmenso espacio con que cuenta ese Estado se hallara repleto, y el conjunto de sus individuos se viera forzado a contenerse dentro de sus fronteras. Norteamérica se encuentra todavía en situación de tener que cultivar la tierra. Sólo cuando —tal como sucede en Europa— queda dificultado un incremento de agricultores, los habitantes, en lugar de pretender cultivar el campo, se dedican a las profesiones de la ciudad y al comercio, forman un compacto sistema de sociedad cívica y vienen a precisar de un Estado orgánico. Los Estados libres norteamericanos no tienen ningún Estado vecino con el que hayan de estar en una actitud semejante a la que adoptan los Estados europeos unos con otros, o al que hayan de mirar con desconfianza y frente al cual tengan que mantener un ejército permanente. A este respecto, Canadá y México no son temibles, y desde hace cincuenta años Inglaterra se ha dado cuenta de que América le viene a ser más útil como libre que como dependiente. Las milicias de los Estados norteamericanos se han mostrado, en la guerra de la Independencia, tan bravas como los holandeses bajo el reinado de Felipe II; pero cuando no se trata de conquistar la propia independencia se nota menos vigor, lo cual se ve en el hecho de lo mal que las milicias, en 1814, resistieron a los ingleses.

Por lo dicho, América es el país del futuro en el que, en los tiempos que van a venir —acaso en la contienda entre América del Norte y la del Sur—, debe revelarse la

trascendencia de la historia universal; es un país de ilusiones para todos aquellos a quienes hastía el arsenal histórico encerrado en la vieja Europa. Por algo exclamó Napoleón: «Cette vieille Europe m'ennuie». América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena. En cuanto país del futuro, aquí no nos interesa; pues, en el aspecto histórico, el objeto de nuestra atención nos viene dado por lo que ha sido y por lo que es. En filosofía, en cambio, no nos ocupamos ni de lo que ha sido ni tampoco de lo que será, sino de lo que es y es eternamente; nos ocupamos de la razón, y con esto tenemos ya bastante que hacer.

[b) El Viejo Mundo]

Hemos concluido ya con el Nuevo Mundo y los ensueños que lleva consigo; pasamos ahora, pues, al *Viejo Mundo*, o sea, al escenario de la historia universal. Hemos de comenzar fijándonos en los elementos y determinaciones naturales.

I

[LOS ELEMENTOS GEOGRÁFICOS]

América queda dividida en dos partes; es cierto que hay un istmo que las une, pero da lugar a una unión que no pasa de ser puramente externa. Por el contrario, el Viejo Mundo, que se halla frente a América y viene separado de ella por el océano Atlántico, aparece abierto por un seno profundo, que es el mar Mediterráneo. Las tres partes en que se divide el Viejo Mundo guardan una relación esencial unas con otras y constituyen una totalidad. Lo más característico de ellas es que se hallan situadas alrededor del mar, con lo que gozan de un fácil medio de comunicación. Pues no hay que ver en ríos y mares algo que separa, sino algo que une. Inglaterra y Bretaña, Noruega y Dinamarca, Suecia y Livonia estuvieron unidas. El mar Mediterráneo es, pues, el medio de unión para los tres continentes, así como es el centro de la historia universal. Aquí se halla Grecia, el punto luminoso en la historia. Luego, en Siria está Jerusalén, el centro del judaísmo y de la cristiandad; más al sudeste, se hallan La Meca y Medina, lugar de origen de la religión musulmana; hacia el oeste tenemos Delfos y Atenas, y más al occidente encontramos también Roma; a las orillas del Mediterráneo se asientan Alejandría y Cartago. Con esto, dicho mar es el corazón del Viejo Mundo, ya que lo condiciona y le da vida. Sin este mar no podría concebirse la historia universal; sería como la antigua Roma o como Atenas sin el foro, donde todo venía a concurrir.

La parte más oriental de Asia ha quedado alejada del proceso de la historia universal

y no interviene en ella; algo así como Europa septentrional, que sólo tardíamente entró en la historia universal, no habiendo participado en ella en la Antigüedad. Este primer período histórico se limita exclusivamente a los países situados alrededor del mar Mediterráneo. El hecho de que Julio César pasara más allá de los Alpes, así como su conquista de las Galias y la relación con que, por este motivo, se pusieron los germanos con el imperio romano, son todo cosas que hacen época en la historia universal; pues, con ellas, es la historia misma la que también traspasa los Alpes. El Asia Oriental y sus regiones de altas montañas son los extremos de ese foco que se mueve alrededor del Mediterráneo, el mar que es principio y fin de la historia universal, su orto y su ocaso.

Hemos de tener ahora en cuenta las *diferencias geográficas* que vamos a señalar; han de ser consideradas como algo esencial en el orden de los conceptos, frente a la diversidad que casualmente ofrece la naturaleza. Estas diferencias características se reducen, principalmente, a tres:

1) El país alto y montañoso, con sus grandes estepas y mesetas,
2) las planicies (el país de transición), cruzadas y regadas por grandes ríos,
3) el litoral, que se halla en relación inmediata con el mar.

Estos tres momentos son los esenciales, y es según los mismos que veremos cómo cada continente se subdivide en tres partes. Una de ellas es ese territorio virgen de elevadas montañas, indiferente y metálico, sin formas acabadas, pero capaz sin duda de dar lugar a un nacimiento de impulsos. La segunda forma focos de cultura, y es asiento de una independencia todavía no en todo su esplendor. La tercera ha de representar y mantener la continuidad mundial.

1) El país alto

Vemos este tipo de región montañosa en el Asia Central habitada por los mongoles (tomando este vocablo en sentido general); desde el mar Caspio, se acercan esas estepas, por el norte, hacia el mar Negro; igualmente han de ser aquí citados los desiertos de Arabia, los desiertos de Berbería en África, y de América del Sur alrededor del Orinoco y en el Paraguay. Lo característico de los habitantes de ese país alto, que a veces es regado tan sólo por la lluvia o por el desbordamiento de un río (como en las llanuras del Orinoco), es la vida patriarcal y la división en diversas familias. El suelo en el que viven es infructuoso o sólo momentáneamente fértil; los medios de fortuna de los individuos no radican en la agricultura, que les proporciona bien escasos productos, sino en los animales que con ellos hacen vida nómada. Durante un tiempo hallan su pasto en las llanuras y, cuando éstas quedan ya ramoneadas, se va hacia otra comarca. Se vive sin preocupación y no se recolecta para el invierno, por lo cual luego, a menudo, perecen incluso la mitad de los rebaños. Entre estos habitantes de la altiplanicie no existen relaciones jurídicas, y entre ellos se dan los dos extremos de hospitalidad y de bandidaje;

este último tiene lugar, principalmente, cuando esos habitantes están rodeados de países civilizados, como los árabes, que en esto se ayudan de sus caballos y camellos. Los mongoles se alimentan con leche de yegua, por lo que el caballo les sirve, a la vez, de alimento y de arma. Aun cuando eso constituye la forma de su vida patriarcal, ocurre sin embargo, con frecuencia, que estos individuos se reúnen en grandes cantidades y, movidos de algún impulso, se lanzan a un movimiento exterior. Del mismo modo que antes vivían en paz y armonía, caen luego como una corriente devastadora sobre los países civilizados, y la revolución que ahora estalla no tiene otro resultado que destrucción y desolación. Un movimiento de este tipo fue el que sacudió a los pueblos en tiempos de Gengis Kan y de Tamerlán: lo arrasaron todo, y desaparecieron luego del mismo modo que cesa un torrente demoledor, al carecer de un propio principio de vitalidad. De las altas tierras se pasa a los valles. Moran allí pacíficos pueblos montañeses, que si bien son pastores se dedican, al propio tiempo, a la agricultura; tal es el caso de los suizos. Asia tiene también los suyos, aunque son de muchísima menor importancia.

2) Las planicies

Se trata aquí de llanuras surcadas por ríos, y deben toda su fertilidad a las aguas que los forman. Planicies de este tipo son las de China y de la India, recorrida por el Indo y el Ganges; también Babilonia, por donde corren el Éufrates y el Tigris, y Egipto, regado por el Nilo. En tales países se originan considerables imperios y se fundan grandes ciudades. Pues la agricultura, que aquí es el elemento primordial para la subsistencia de los individuos, tiene que ver con la regularidad de las estaciones del año y con todas las circunstancias que de aquí se derivan. Queda esbozado un principio de propiedad y comienzan las relaciones jurídicas que tienen que ver con ella, o sea, las bases y cimientos del Estado, que sólo se hace posible en tales relaciones.

3) El litoral

El río divide unas regiones de otras, pero más aún lo hace el mar, hasta el punto de que suele considerarse el agua como lo que separa. Especialmente en estos últimos tiempos, se ha querido afirmar que los Estados han de quedar necesariamente separados unos de otros por medio de elementos naturales. Mas, por el contrario, es esencial dejar como sentado que nada une tanto como el agua, pues los países no son más que territorios con aguas. Así vemos que Silesia es el valle del río Oder, Bohemia y Sajonia son el valle del Elba, y Egipto es el valle del Nilo. No menos ocurre con el mar, según dijimos ya antes. Sólo las montañas separan. Tal es el caso de los Pirineos, que dividen España y Francia de un modo indiscutible. Desde el descubrimiento de América y las Indias Orientales, los europeos han estado en comunicación permanente con ambas tierras; pero apenas si han

penetrado en el interior de África y de Asia, porque el ir por tierra se hace mucho más dificultoso que el ir por agua. El mar Mediterráneo ha podido ser un punto central tan sólo por el hecho de que es mar. Vamos ahora a parar mientes en el carácter de los pueblos que se hallan en este tercer momento geográfico.

El mar nos da la idea de lo impreciso, de lo ilimitado y de lo infinito; y, al tener el hombre tal sensación de infinito, este hecho le infunde ánimos hacia un más allá de lo limitado. El mar convida al hombre a la conquista o al pillaje, pero también al lucro y a la adquisición. La tierra y la planicie fijan el hombre al suelo; en ellas se halla pendiente de una gran multiplicidad de contingencias, al paso que el mar lo libera de este ambiente limitado. Los que hacen vida de mar quieren también medrar, conseguir cosas; pero su medio es de una índole tal que ponen sus bienes y su vida misma en peligro de perderlos. El medio resulta ser, pues, lo contrario de aquello que buscan. Esto es justamente lo que encumbra la ganancia y la profesión por encima de sí mismas, convirtiéndolas en algo esforzado y noble. Es preciso que el valor forme parte del oficio, y la bizarría ha de estar también ligada al acierto. Pues la bravura frente al mar ha de ser, al propio tiempo, astucia, ya que tiene que habérselas con algo asimismo taimado, con el elemento más inseguro y engañador de todos. Esta superficie inmensa es absolutamente blanda, no resistiéndose a ninguna presión, ni siquiera al soplo del aire; parece infinitamente inocente, condescendiente, bondadosa y abrazadora, y precisamente esa condescendencia es lo que hace del mar el más peligroso y violento de los elementos. A semejante trampa y violencia opone el hombre, tan sólo, un trozo de madera, se abandona simplemente a su valor personal y a su serenidad, y pasa con esto de una base firme a algo que no sostiene, llevando consigo su propio suelo artificial. El barco, ese cisne de los mares que, en raudos y curvilíneos movimientos, surca la superficie de las olas o describe círculos en ella, es un instrumento cuyo hallazgo constituye la máxima gloria tanto para la audacia del hombre como para su inteligencia. Esta trascendencia del mar, partiendo de la limitación propia del suelo terrestre, es algo que falta al abigarrado mosaico de Estados asiáticos, por más que muchos de ellos se hallen junto al mar, como por ejemplo China. Para los mismos, el mar no pasa de ser el término de la tierra, y no tienen con él ninguna relación positiva. La actividad a la que el mar convida es muy característica; es por tal motivo que, casi siempre, las regiones costeras se separan de las tierras interiores, aunque se hallen en conexión con las mismas por medio de un río. Así es como Holanda se ha segregado de Alemania, y Portugal lo ha hecho de España.

II

[LOS DISTINTOS CONTINENTES]

Es de acuerdo con las anteriores indicaciones que hemos de considerar ahora *los tres continentes*. Ocurre que los tres momentos o categorías descritos entran aquí en juego con mayor o menor importancia: África tiene como principio básico el país alto y

montañoso; en contraposición, Asia es un país de territorios fluviales; en cuanto a Europa, es una mescolanza de estas diferencias.

[África]

En *África* pueden distinguirse tres partes. Una es la que se halla al sur del desierto del Sahara; es el África propiamente dicha, el país de altas mesetas y montes desconocidos casi del todo para nosotros, con estrechas extensiones de costa junto al mar. Otra parte es la situada al norte de aquel desierto; es, por así decirlo, el África europea, un país litoral. La tercera parte es la cuenca del Nilo, el único valle de África que empalma con Asia.

África propiamente dicha (la primera de estas tres partes) ha permanecido, en cuanto la historia alcanza a ver, cerrada a todo contacto con el resto del Mundo; es el país dorado que vive su vida, es el país de los niños, que, más allá del día de la historia autoconsciente, se halla envuelto en las tinieblas de la noche. Su hermetismo radica no sólo en su naturaleza tropical, sino esencialmente en su configuración geográfica. El triángulo que forma (si tomamos como un lado la costa occidental, que en el golfo de Guinea hace un ángulo fuertemente pronunciado en dirección hacia el interior, y también, como otro, la costa oriental hasta el cabo de Guardafui) ofrece por ambos lados, y en todos sus puntos, un aspecto tal que da lugar a una región de costas habitables muy reducida, y limitada a unos pocos lugares. A esto se añade hacia el interior, y de un modo casi tan general como en las costas, una faja pantanosa en la que crece la más frondosa de todas las vegetaciones, un terreno muy adecuado para las fieras y las serpientes de toda clase; una franja, en suma, cuya atmósfera es venenosa para los europeos. Esta faja constituye el basamento de un cinturón de altas montañas, que sólo raras veces se hallan surcadas por ríos y, aun entonces, no sirven éstos como medio para poder establecer un contacto con el interior; pues su curso pocas veces tiene lugar por la superficie de las montañas, ya que suele darse en algunas angosturas donde con frecuencia se forman cascadas que impiden toda navegación, y corrientes que se arremeten con furia. Desde los tres siglos, o tres y medio, que hace que los europeos conocen esta franja y han convertido algunos de sus lugares en posesiones suyas, apenas si en unos pocos puntos han subido a esas montañas, y aun por escaso tiempo y sin haberse detenido allí en parte alguna. El país cercado por estas montañas es una desconocida altiplanicie, de la cual asimismo los negros rara vez han descendido. En el siglo XVI, en varios lugares muy alejados, se produjeron erupciones de espantosas hordas que, procediendo del interior, se precipitaron sobre los pacíficos habitantes de las laderas. No se sabe si tuvo lugar algún movimiento interior, ni cuál pudo ser, que motivara esta avalancha. Lo que sí se ha sabido de tales hordas es el contraste que han ofrecido; pues, por un lado, este proceder suyo, en esas guerras y expediciones, puso de relieve en ellos la más inconcebible falta de humanidad y la rudeza más repugnante; y, por otra parte, luego que se hubieron

calmado, cuando conocieron a los europeos, en una tranquila época de paz, se mostraron con ellos apacibles y bondadosos. Esto pasó con los fulahs y con los mandingos, que viven en las terrazas montañosas del Senegal y de Gambia.

La segunda parte de África es la cuenca del Nilo, Egipto, que estaba destinado a hacerse un gran centro de civilización independiente. Es por eso que se halla también aislado en África y apartado, como lo está África misma en relación con los otros continentes.

La parte septentrional de África, que podemos mejor llamarla la parte del litoral, pues con frecuencia Egipto ha sido constreñido por el Mediterráneo a replegarse en sí, se halla tocando este mar Mediterráneo y el océano Atlántico; es un magnífico pedazo de tierra en el que en otro tiempo estuvo Cartago, y donde ahora se asientan Marruecos, Argel, Túnez y Trípoli. Se hacía conveniente y necesario acercar a Europa esta parte de África, tal como lo han intentado ahora felizmente los franceses; pues, lo mismo que el Asia Anterior, tiene una referencia inmediata a Europa. Aquí han morado, alternativamente, cartagineses, romanos y bizantinos, musulmanes y árabes, intentando siempre ventilar los intereses de Europa.

[Carácter y religión de los africanos]

Se hace difícil captar el típico carácter africano por el hecho de que, en esto, debemos renunciar enteramente a la categoría de la universalidad; lo cual, para nosotros, en toda concepción entra en juego en segundo lugar. Pues, en los negros, lo característico es precisamente que su carácter no ha llegado aún a la intuición de alguna objetividad inconmovible —como serían, por ejemplo, Dios o la ley— a la cual el hombre adhiriera su voluntad, alcanzando, en esto, la intuición de su propio ser. El africano, en su unidad indiferenciada y replegada, todavía no ha conseguido esa distinción entre su individualidad y su universalidad esencial; por lo cual se halla del todo ausente el saber de un ser absoluto, que sería otro ser, y superior, frente al yo. El negro representa, según ya hemos dicho, el hombre natural indómito y en completa barbarie; cuando queremos comprenderlo bien, hemos de hacer abstracción de todo lo que sea respeto y moralidad objetiva, así como de todo lo que se llama sentimiento; en este carácter no se puede hallar nada que suene a humano. Los extensos relatos de los misioneros confirman plenamente todo esto, y sólo el mahometismo parece ser lo único que aproxima un poco a los negros a la civilización. Por cierto que los musulmanes saben penetrar mejor que los europeos en el interior del país.

Este nivel de cultura se hace más visible en la *religión*. Lo primero que en ésta nos representamos es la conciencia que el hombre tiene de un poder superior (aunque no sea éste entendido más que como poder natural), frente al cual el hombre se sitúa como un ser más débil e inferior. La religión comienza con la conciencia de que hay algo superior al hombre. Ya Heródoto llamó hechiceros a los negros. En la *hechicería* no se da la representación de un Dios y de una creencia moral, sino que supone que el hombre es el máximo poder y que se relaciona consigo mismo al imperar al poder de la naturaleza. No es todavía, pues, el caso de una veneración espiritual de Dios ni de un mundo del

derecho. Dios truena y no es conocido; para el espíritu del hombre Dios debe ser algo más que un tonante, pero no sucede así tratándose de los negros. A pesar de que deben ser conscientes de su dependencia de la naturaleza, pues se hallan necesitados de los temporales, de la lluvia y del cese de la época de lluvias, sin embargo esto no los lleva a la conciencia de un ser superior; son ellos quienes dan órdenes a los elementos, y esto precisamente es lo que se llama hechicería. Los reyes tienen una clase de ministros por medio de los cuales dan órdenes a los cambios de la naturaleza, y de este mismo modo cada población posee sus brujos, que realizan ceremonias especiales a base de diversos movimientos, danzas, ruido y griterío y, en medio de semejante ensordecimiento, dictan sus disposiciones.

El segundo momento de su religión es que ellos hacen intuitivo este poder suyo, lo exteriorizan y establecen unas imágenes del mismo. Con lo cual, aquello que los brujos se representan como su poder no es algo objetivo, estable en sí mismo y distinto de ellos; sino que, de un modo completamente arbitrario, se trata del objeto primero y más cómodo que les da por elevar a la categoría de genio superior, ya sea un animal, un árbol, una piedra o una imagen de madera. Esto constituye el *fetiche*, una palabra que los portugueses pusieron por vez primera en circulación, y que se deriva de «feitizo», que significa hechicería. Con esto del fetiche, parece en verdad entrar en escena cierta absolutez frente al capricho del individuo; pero al no ser, esta objetividad, otra cosa que el mismo capricho individual transformado en autointuición, sigue éste quedando como el patrón de su imagen. Prueba de ello es que si ocurre algo calamitoso que el fetiche no ha evitado (una falta de lluvia, una mala cosecha, etc.), los hechiceros lo atan y lo apalean, o tal vez lo destruyen y lo suprimen, y se crean otro: hasta tal punto lo tienen bajo su poder. Un fetiche semejante no goza de la autonomía religiosa ni menos de la artística; es como una criatura que expresa el arbitrio del que la ha hecho, quedando siempre a merced de sus manos. En pocas palabras: en esta religión no hay ninguna relación de dependencia. Lo que, entre los negros, parece mostrar una realidad algo más elevada es el *culto al tótem*, en el cual sus abuelos y antepasados difuntos les vienen a ser como un poder contra los vivos. A este respecto, tienen la idea de que los muertos se vengan y pueden ocasionar al hombre tal o cual desgracia, en el mismo sentido como, en la Edad Media, se creía esto de las brujas; sin embargo, el poder de los muertos no es reputado superior al de los vivos, pues los negros dan órdenes a sus difuntos y los hechizan. De este modo, lo sustancial permanece siempre en poder del sujeto. Incluso la muerte no es, para los negros, una ley general de la naturaleza; también ella, según piensan, viene de brujos que se hallan de mal talante. Aquí se da una supremacía del hombre sobre la naturaleza; queda bien patente que la voluntad contingente del hombre se sitúa por encima de lo natural, y que el hombre toma esto natural como un medio, no haciéndole el honor de tratarlo según ello mismo requiere, sino que le da órdenes.[4]

[Desvalorización del hombre]

Del hecho de que se tenga al hombre por lo supremo, se sigue que este hombre no respete ya otras cosas más que a sí mismo; es sólo con la conciencia de su ser superior

que se pone en un punto de vista que le hace enfocar su atención en él mismo. Pues si la subjetiva arbitrariedad es lo absoluto y es la única objetividad firme que se hace evidente, el espíritu no puede, en esta fase, saber de algo de orden universal. Es por esto que hallamos en los negros esa absoluta *desestimación* de los hombres que, por parte del derecho y de la moralidad objetiva, constituye propiamente la determinación fundamental. Tampoco se tiene conocimiento alguno de la inmortalidad del alma, a pesar de que se habla de apariciones de muertos. La valoración nula de los hombres raya los límites de lo increíble; la tiranía no es tenida por injusticia, y la antropofagia es considerada como algo muy difundido y lícito. Hay en nosotros un instinto, si es que puede hablarse de instinto en el hombre, que repudia tal costumbre. Pero no es éste el caso del negro: de modo que el comer carne humana es algo que está vinculado al principio general africano; para el sensitivo negro, la carne humana es algo meramente material, es simple carne. Cuando muere un rey, son sacrificadas y comidas centenares de personas; se mata a los prisioneros y se vende su carne en los mercados; por regla general, el vencedor se zampa el corazón del enemigo muerto. En las ceremonias de hechicería ocurre casi siempre que el brujo degüella al enemigo de más categoría y lo reparte en comida a la multitud.

Otra nota distintiva, al estudiar el proceder de los negros, la hallamos en la *esclavitud*. Los negros son reducidos a esclavitud por los europeos, quienes los venden en América. A pesar de este hecho, piénsese que la suerte de los negros es casi aún peor en su mismo país, puesto que reina en él, asimismo, una esclavitud absoluta. Es el caso de que la base esencial de la esclavitud estriba en que el hombre no tiene todavía la conciencia de su libertad, con lo cual queda reducido a una simple cosa, a algo carente de valor intrínseco. Los sentimientos morales son, en los negros, sumamente débiles; mejor dicho: carecen de ellos en absoluto. Los padres venden a sus hijos o, también al revés, estos venden a aquéllos, según quién pueda apoderarse de quién. El hecho de la esclavitud comporta una aniquilación de todos los lazos de esa estimación moral de que gozamos unos ante otros; a los negros no se les ocurre ni tan sólo sospechar lo que entre nosotros pueden exigir unas personas de otras. La poligamia de los negros tiene a menudo, como objeto, el llegar a tener muchos hijos a quienes pueda venderse como esclavos; con harta frecuencia se oyen ingenuas quejas como, por ejemplo, la de aquel negro que se lamentaba en Londres de ser un hombre muy pobre, puesto que tenía ya vendida toda su parentela. Lo que constituye la principal característica, en esa poca consideración en que los negros tienen al hombre, no es tanto el poco caso que hacen de la muerte cuanto su falta de valoración de la vida. A tal desestimación de la vida hay que achacar, asimismo, ese gran valor —apoyado en una colosal fuerza corpórea— de los negros, que se dejan matar a miles en su lucha contra los europeos. La vida tiene un valor únicamente allí donde tiene algo noble que proponerse como fin.

[La estructura política]

Si pasamos ahora a fijarnos en los rasgos fundamentales de la *constitución* política, parece ya lógico que no podemos hallar aquí ninguna; a juzgar por la naturaleza de la

situación expuesta. Representa esta última un grado de desarrollo que tiene, como propio, una arbitrariedad a nivel sensitivo, con la energía del querer; pues las determinaciones generales del espíritu, tales como por ejemplo la moral familiar, no pueden todavía alcanzar aquí ninguna validez, puesto que toda universalidad, en este estadio, no pasa de ser como una interioridad de la arbitrariedad. Por lo mismo, tampoco la consistencia política puede ofrecer el carácter de que unas leyes estrechen los vínculos del Estado. Y es que no hay ataduras ni cadenas para esta arbitrariedad. Por lo cual, únicamente un poder externo se muestra capaz de posibilitar la existencia del Estado, bien que efímera. Al frente del mismo encontramos a un dueño absoluto, pues la barbarie de los sentidos sólo puede ser domeñada por un poder despótico. Ahora bien, como que los hombres sometidos poseen una bravura semejante a la de su señor, le ponen, a su vez, unos cotos a su dominio. Por debajo del jefe se hallan muchos hombres principales con los que aquél, a quien vamos a llamar el rey, se aconseja, debiendo tratar de ganarse su consentimiento cuando quiere emprender una guerra o imponer un tributo. A este respecto puede hacer uso de una mayor o menor autoridad, y hasta valerse de la astucia o la violencia para desembarazarse de tal o cual personaje, si la ocasión se presenta. Por otra parte, los reyes poseen ciertas prerrogativas. Entre los achantis, el rey hereda todos los bienes que dejan sus súbditos; en otros lugares todas las jóvenes pertenecen al rey, de modo que quien desee poseer una mujer debe comprársela a él. Cuando los negros están descontentos de su rey, lo deponen y le dan muerte. En Dahomey hay la costumbre de que los negros, al estar ya cansados de un rey, le mandan huevos de papagayo, lo cual es señal de que no tienen ganas de soportar por más tiempo su mandato. A veces se le envía también una delegación que le dice que el peso del gobierno debe de haberle agobiado bastante, por lo que será bueno que descanse un poco. Luego de esto, el rey da las gracias a sus súbditos, se retira a sus aposentos y hace que sus mujeres lo estrangulen.

Hubo tiempo atrás un Estado constituido por mujeres que ha venido a ser famoso por sus conquistas; se trataba de un Estado mandado por una mujer. Había ésta machacado a su propio hijo en un mortero, se había untado con su sangre y había ordenado tener siempre a disposición sangre de niños machacados. Expulsó a los hombres o los hizo matar, ordenando asimismo la muerte de los niños varones. Estas furias lo destruyeron todo en los alrededores y, como que no cultivaban los campos, se entregaron a continuos pillajes. Los prisioneros de guerra eran usados como hombres; las mujeres embarazadas debían trasladarse afuera del campamento y, si daban a luz a un niño, tenían que apartarlo. Este mal reputado Estado vino a desaparecer con el tiempo. Junto al rey se halla de un modo permanente, en los Estados de los negros, el verdugo, cuyo cargo reviste la máxima importancia; a través de este tal personaje, en efecto, igual puede el rey deshacerse de los sospechosos que puede él mismo, a su vez, ser ajusticiado si tal cosa reclaman los grandes del país.

[Algunas facetas del alma africana]

Lo que sobrepasa los límites de lo creíble es ese fanatismo que, entre los negros, puede ofrecer una vivacidad grande, pese a la mansedumbre que también vemos en ellos. Un

viajero inglés cuenta que cuando, en Achanti, se disponen a hacer una guerra, se efectúan antes unas solemnes ceremonias; entre ellas hay que mencionar la de que la osamenta de la madre del rey es lavada con sangre humana. Como preludio a la guerra, ordena el rey un ataque a su propia ciudad para ponerse en un estado de furor, por así decirlo. El rey mandó decir al inglés Hutchison: «Cristiano, está atento y vela por tu familia. El mensajero de la muerte ha empuñado su espada y alcanzará las nucas de muchos achantis; el sonar del tambor será la señal de muerte para muchos. Si puedes, ven junto al rey, y no temas nada por ti». Sonó el tambor y comenzó un espantoso torrente de sangre: los furibundos negros atravesaron a cuantos hallaron por las calles. En semejantes ocasiones, el rey manda asesinar a cuantos le son sospechosos, y este hecho toma entonces, incluso, el carácter de una acción sagrada. Cualquier idea lanzada a los negros es recogida y llevada a efecto con toda energía de la voluntad, si bien, en esta realización, resulta todo destruido. Estos pueblos permanecen tranquilos durante largo tiempo, pero de repente entran en ebullición hasta salir completamente fuera de sí. La devastación que seguirá a este fenómeno se explica por el hecho de que lo que origina este movimiento no es algo racional ni algo que posea un contenido, ya que se trata de un fanatismo físico más bien que espiritual.

Cuando en Dahomey el rey muere, al punto desaparecen todas las seguridades del orden social. En su palacio comienza la destrucción y la disolución más general: se mata a todas las mujeres del rey (cuyo número exacto se eleva, en Dahomey, a 3.333), y principia en toda la ciudad un saqueo total y una completa carnicería. Las mujeres del rey consideran esta muerte suya como necesaria, y se disponen a ella con sus mejores atavíos. Los altos funcionarios deben apresurarse lo más que puedan en la designación del nuevo regente, con lo cual se pondrá fin a la matanza.

De todos esos rasgos que, desde diversos ángulos, hemos intentado esbozar, se hace evidente que el carácter de los negros lleva el distintivo del salvajismo. En semejante situación resulta imposible todo desarrollo y toda cultura: tal como vemos hoy día esos pueblos, así han sido siempre. El único vínculo esencial que los negros han tenido con los europeos, y lo siguen aún teniendo, es el hecho de la esclavitud. En ésta no ven, los primeros, algo inadecuado al propio modo de ser, llegando, incluso, a considerar como enemigos a los europeos que más han hecho por el cese de la trata de negros y de la esclavitud. Pues resulta algo muy interesante para los reyes el poder vender a sus enemigos prisioneros o incluso a sus propios súbditos, y con eso la esclavitud ha podido despertar algún sentimiento humano entre los negros. La lección que aprendemos en esta situación de esclavitud entre los negros, lección que constituye el único aspecto interesante que para nosotros puede tener, es la de que, por lo visto, el estado de naturaleza es, como tal, un estado de injusticia absoluta y general. Cada grado intermedio entre él y la realidad del Estado racional tiene, a su vez, momentos y aspectos de una cierta injusticia; es por esto que hallamos la esclavitud incluso en el Estado griego y en el romano, como también esa servidumbre que se prolonga hasta bien entrados los tiempos modernos. Pero en cuanto que así la hallamos en el Estado, ha de ser considerada como uno de los momentos del progreso [del espíritu] que parte de una existencia meramente

aislada y sensitiva; como un momento de educación, una modalidad de participación en una superior moralidad objetiva y en una cultura relacionada con ésta. La esclavitud es injusticia en sí y por sí, pues la esencia del hombre es la libertad, si bien debe comenzar por adquirir una madurez para la misma. Es por esto que la abolición progresiva de la esclavitud viene a ser algo más a propósito y más correcto que el suprimirla de un modo repentino.

[Asia]

Con esto dejamos África y no la mencionaremos ya más. Pues no se trata de un continente histórico, no ha ofrecido ningún movimiento ni evolución; y si algo ha ocurrido en él, como es el caso de su parte septentrional, pertenece más bien al mundo asiático y europeo. Cartago representó allí un momento tan importante como fugaz; pero en cuanto colonia fenicia, es algo de Asia. Trataremos de Egipto al referirnos al paso del espíritu humano desde el este hacia el oeste; pero quede bien claro que no pertenece al espíritu africano. Lo que por África propiamente entendemos es lo carente de historia y lo que aún no se ha abierto a algo superior, lo que todavía se halla del todo confundido en el espíritu natural, y lo que aquí debería ser mostrado como propio tan sólo del umbral de la historia universal.

Al sabernos ya desembarazados de eso, nos hallamos en el escenario auténtico de la historia universal. Sólo nos queda por indicar, no sea más que de un modo provisorio, la base geográfica de Asia y de Europa. *Asia* es el continente del orto en su sentido más general. Ciertamente es un occidente para América; pero así como Europa es, de un modo absoluto, el centro y el término del Viejo Mundo y es también absolutamente el Occidente, del mismo modo Asia es absolutamente el Oriente.

En Asia ha despuntado la luz del espíritu y, con esto, la historia universal.

Debemos ahora considerar los diversos lugares de Asia. Su configuración física ofrece verdaderas antítesis y establece la relación esencial de las mismas. Los distintos principios geográficos son formas que están evolucionadas y moldeadas en sí.

Empezaremos por eliminar ese declive septentrional que es la Siberia. Aquí no nos interesa en modo alguno dicho declive que va desde los montes Altai, con sus hermosos ríos que desembocan en el océano Ártico; pues, según ya dijimos, la zona nórdica queda fuera de la historia.—El resto comprende en sí tres partes realmente interesantes. La primera de ellas es, como en África, el inhospitalario país de elevadas tierras, con un cinturón de montañas donde se hallan los picos más altos del mundo. Esta altiplanicie queda limitada, en el sur y sudeste, por el Mustag o el Imaus, paralela al cual, si bien más al sur, se halla la cordillera del Himalaya. Hacia el este, una cadena montañosa que va de sur a norte separa la cuenca del Amur. En el norte se hallan los montes Altai y Songar; en relación con estos últimos tenemos el Mussart en el noroeste y, en el oeste, el Belurtag, que de nuevo se une con el Mustag mediante la cordillera del Hindu-Kush.

Este alto cinturón de montañas está surcado por corrientes hidrográficas que quedan encauzadas y forman grandes llanuras fluviales. Estos valles, irrigados en mayor o menor medida, constituyen centros de gran riqueza y fertilidad; se diferencian de las regiones fluviales europeas en que no son como éstas, que forman valles propiamente dichos con ramificaciones de valles laterales, sino que consisten en llanuras atravesadas por los ríos. De este tipo es la meseta china, formada por el Hoang-ho y el Yang-tze-kiang, que son los ríos Amarillo y Azul; también la llanura de la India, regada por el Ganges; menos importante es el Indo, que en el norte da lugar al país de Penjab y, en el sur, fluye por superficies arenosas; más lejos están las regiones del Tigris y el Éufrates, ríos que proceden de Armenia y corren a lo largo de las montañas pérsicas. El mar Caspio tiene iguales valles fluviales en el este que en el oeste: en el este los del Oxus y del Yajartes (Gihon y Sihon), que desembocan en el lago Aral; y en el oeste, los valles del Cyro y Araxu (Kura y Araks).—Hay que distinguir entre el país montañoso y las llanuras; el tercer tipo de paisaje es como una mezcla de ambos, y aparece en el Próximo Oriente. A esta región pertenece Arabia, el país del desierto, la amplia meseta, el reino del fanatismo; también aquí se hallan Siria y Asia Menor, la cual está en contacto con el mar y mantiene una relación permanente con Europa.

Es sobre todo para Asia que vale aquello que antes hicimos notar, de un modo general, respecto de las diferencias geográficas, a saber: que en el país montañoso se dedica la gente a la cría del ganado; en las llanuras trabaja en la agricultura y se forma en los distintos oficios; mientras que, por último, el comercio y la navegación constituyen el tercer principio. La autonomía patriarcal se halla estrechamente vinculada al primer principio; la propiedad y la relación de señorío y servidumbre tienen que ver con el segundo, mientras que la libertad civil es propia del tercer principio. En el país montañoso, junto a la cría del ganado, de los caballos, camellos y ovejas (no tanto del ganado vacuno) hay que tener en cuenta una nueva distinción, pues se da por un lado la tranquila vida nómada y, por otro, lo errático y ambulante de sus conquistas. Estos pueblos, aun sin llegar a desarrollarse a sí mismos cara a la historia, poseen ya, sin embargo, un poderoso impulso a cambiar de forma; y a pesar de que no tengan todavía un contenido histórico, la verdad es que el comienzo de la historia arranca a partir de ellos. Pero mucho más interesantes nos resultan los pueblos de las llanuras. La agricultura hace que hayan cesado de ser nómadas, y exige previsión y cautelas para el futuro. Esto ayuda a despertar la reflexión a algo de tipo universal, hallándose aquí ya el principio de la propiedad y de las profesiones. A esta especie de civilización se incorporan China, India y Babilonia. Los pueblos que viven en estos países se han encerrado en sí mismos, sin haberse apropiado el principio del mar, o sólo lo conocieron en el período de su activación cultural, y cuando navegaron no tuvo esto ninguna influencia en su cultura; por este hecho, tales pueblos han podido tener una conexión con el resto de la historia únicamente en la medida en que han sido, ellos mismos, objeto de búsqueda y exploración por parte de los otros países. El cinturón de montañas de las altiplanicies, las elevadas mesetas y las llanuras fluviales son lo que caracteriza física y espiritualmente a Asia; pero no es así aisladamente como tales elementos son factor histórico, puesto que

su discordancia recíproca da también pie a una relación entre ellos: el arraigo de los hombres en la fertilidad de la llanura viene a ser un permanente objeto de tendencia y aspiración para la inestabilidad, la intranquilidad y la vida errante de los habitantes de la montaña y de la alta meseta. *Lo que naturalmente está separado viene a formar parte esencial de la relación histórica*. — El Próximo Oriente encierra ambos momentos en uno: su relación con Europa consiste en que todo cuanto de excelso ha surgido en esta región no se lo ha guardado ella para sí, sino que lo ha hecho pasar a Europa. Esta parte del mundo representa el origen de todos los principios religiosos y estatales, pero es en Europa que ha tenido lugar su perfecto desarrollo.

[Europa]

Europa, a la cual ahora llegamos, no tiene esas diferenciaciones físicas que hemos destacado en Asia y en África. Lo típico de Europa es que las anteriores categorías físicas, eliminando su contraposición o, al menos, disminuyéndola bastante, adoptan la naturaleza suave del país de transición. No tenemos en Europa ninguna altiplanicie que ofrezca un serio contraste con el país llano. Por lo mismo, las tres partes en que se divide Europa es según otro principio que vienen determinadas.

La primera parte es la Europa Meridional, abierta al mar Mediterráneo. Al norte de los Pirineos, atravesando Francia, se extienden montañas algo relacionadas con los Alpes y que separan y dividen Italia de Francia y de Alemania. A esta parte de Europa pertenece asimismo Grecia. En este país y en Italia se ha hallado durante mucho tiempo el escenario de la historia universal; es aquí donde el Espíritu del mundo encontró su morada cuando el centro y el norte de Europa eran incultos.

La segunda parte es el corazón de Europa, que César abrió al conquistar las Galias. Esa acción es la obra madura del general romano, y tuvo un mayor alcance que la obra prematura de Alejandro, quien se propuso ganar el Oriente para la vida griega. La acción de Alejandro era en verdad, por su contenido, lo más excelso y bello para la fantasía; mas, según su resultado, se desvaneció pronto, lo mismo que un ideal.—En este centro de Europa los principales países son Francia, Alemania e Inglaterra.

Por último, la tercera parte la forman los Estados nórdicos de Europa: Polonia, Rusia y los reinos eslavos. Sólo tardíamente entran en la serie de los Estados históricos, y de un modo permanente constituyen y mantienen la conexión con Asia. Por lo que toca a las diferenciaciones físicas de que antes nos ocupábamos, ya hemos indicado que en Europa no se dan con fuertes contrastes, sino que desaparecen unas frente a otras.

División [de la historia universal]

En la visión global geográfica ha quedado ya indicado, de un modo general, lo

característico de la historia universal. El sol, la luz, despuntan en el Oriente. Pero la luz es la simple referencia a sí misma; la luz general en sí misma se halla a la vez, como sujeto, en el sol. Con frecuencia se ha descrito la escena de un ciego que de repente cobrara la vista y viera el crepúsculo matutino, luego la luz que va inundando el cielo y, por fin, el sol resplandeciente. El infinito olvido de sí mismo, en esta pura claridad, es el primer olvido y es el asombro más completo. Sin embargo, a medida que el sol se va encumbrando, este asombro decrece; se dirige la mirada a los objetos que se tiene en derredor y, desde éstos, se asciende a la consideración del propio interior personal; con esto último, se avanza hasta descubrir una relación entre ambos [elementos: los objetos y la propia conciencia]. Entonces pasa el hombre, de la contemplación inactiva, a la actividad; y, al atardecer, ha construido ya un edificio que ha formado de su propio sol interior; y cuando, al oscurecer, mira él este edificio, lo estima como superior a aquel sol externo que vio al comienzo del día. Pues ahora se halla él en relación con su propio espíritu y, por lo mismo, en relación libre. Si nos hacemos cargo de esta imagen, en ella queda ya esbozada la marcha de la historia universal, esa gran tarea hecha por el espíritu.

La historia universal va de Oriente hacia Occidente, pues Europa es cabalmente el término de la historia universal, al paso que Asia es su comienzo. Para la historia universal existe un Oriente *kat'exochén* [o por antonomasia], pues el Occidente es, de por sí, algo enteramente relativo; pese a que la Tierra es una esfera, la historia no describe un círculo alrededor de ella, sino que más bien tiene un Levante bien concreto, y éste es Asia. Aquí nace el sol físico exterior, para morir en Occidente; pero es en este último lugar, en cambio, donde se levanta el sol interior de la autoconciencia, que expande un brillo todavía mayor. *La historia universal es la crianza de la voluntad desde su salvajismo natural hasta llegar a lo universal y a la libertad subjetiva*. El Oriente supo tan sólo, y sigue sabiendo, que *uno* es libre; el mundo grecorromano sabe *que unos cuantos* son libres, y el mundo germánico sabe que *todos* son libres. Por tanto, la primera forma que hallamos en la historia universal es el *despotismo*, la segunda es la *democracia* y *aristocracia*, y la tercera es la *monarquía*.

El Estado es la vida general espiritual con la que los individuos, por nacimiento, se relacionan de un modo confiado y habitual; en ella tienen su esencia y su realidad. Habida cuenta de esto, con respecto a la comprensión de la división precedente hay que hacer notar que, en primer lugar, nos interesa saber si la vida real de los individuos es el hábito y la costumbre irreflexivos de esta unidad que alcanzan en el Estado; o si estos individuos son, más bien, sujetos reflexivos y personales, que viven por sí. En esta contraposición es donde puede ser distinguida la libertad sustancial de la libertad subjetiva. La libertad sustancial es la razón de la voluntad, que es en sí y que luego se despliega en el Estado. Pero en esta determinación de la razón no se dan todavía la opinión y la voluntad propias, es decir, la libertad subjetiva, la cual se determina a sí misma sólo en el individuo, y es en la conciencia de éste que establece ella la operación reflexiva de dicho individuo. En la libertad simplemente sustancial, los preceptos y las leyes son algo fijo en sí y por sí, respecto a lo cual los sujetos adoptan una actitud de perfecta sumisión. No se precisa que tales leyes correspondan en modo alguno a la

voluntad propia, con lo que los sujetos vienen a parecerse a los niños, quienes obedecen a sus padres sin tener una voluntad personal e ideas propias. De igual manera que aparece la libertad subjetiva y el hombre desciende de la realidad externa hasta su espíritu, tiene lugar la antítesis de la reflexión, que contiene en sí la negación de la realidad. La retirada de la actualidad constituye ya, en sí misma, una antítesis, uno de cuyos términos es Dios y lo divino, siendo el otro el sujeto como ser particular. En la conciencia inmediata del Oriente se hallan ambos elementos inseparados. Lo sustancial se distingue también de lo particular, pero la antítesis no está aún puesta en el espíritu.

Lo primero con lo que vamos a empezar es, por tanto, el *Oriente*. En la base de este mundo se halla la conciencia inmediata, la espiritualidad sustancial; la voluntad subjetiva empieza por relacionarse con ésta en forma de fe, de confianza y de obediencia. En la vida del Estado encontramos la libertad racional realizada, que se despliega sin prolongarse en sí hacia una libertad subjetiva. Es la infancia de la historia. Formaciones sustanciales configuran esos suntuosos edificios de los imperios orientales, en los que se hallan presentes todas las determinaciones racionales, si bien de un modo tal que los sujetos quedan siendo meros accidentes. Vienen a girar todos ellos en torno de un centro, alrededor del que manda e impera, el cual ocupa el primer puesto como patriarca, y no como déspota en el sentido del imperio romano. Pues tiene que poner en vigencia lo moral y lo sustancial: ha de conservar los preceptos esenciales que ya existen, y cuanto en nosotros pertenece absolutamente a la libertad emana aquí del todo y de lo universal. La grandeza de la intuición oriental es la del sujeto como sustancia, a la cual todo pertenece, de manera que ningún otro sujeto se separa y se refleja en su subjetiva libertad. Todo el caudal de fantasía y de naturaleza resultan apropiados a esta sustancia, en la cual se halla esencialmente hundida la libertad subjetiva; dicha sustancia tiene su gloria no en sí misma, sino en este objeto absoluto. Todos los momentos del Estado, incluido el de la subjetividad, están sin duda ahí, aunque todavía sin hallarse reconciliados con la sustancia. Antes de un poder constituido no puede formarse nada permanente; y, fuera de él, no existe otra cosa que nefanda arbitrariedad, la cual, al sustraerse a la influencia de aquel poder, va merodeando sin hacer nada provechoso. Es por esto que nos encontramos con que aquellas salvajes bandadas que, saliendo con ímpetu del alto país montañoso, caen sobre otras tierras y las devastan, o bien, estableciéndose en ellas, deponen su barbarie, es generalmente sin ningún resultado positivo que se pulverizan en la sustancia. Esta determinación de la sustancialidad suele desmoronarse en seguida, precisamente porque no ha contenido en sí la antítesis ni la ha superado, en dos momentos. Por un lado vemos lo duradero y lo estable, que constituyen un reino prosaico puesto que todavía no ha aparecido la oposición de la forma, de la infinitud y de la idealidad; duración y estabilidad constituyen reinos, por así decirlo, del espacio, y de una historia no histórica —como, por ejemplo, en China el Estado fundado en las relaciones familiares, o un gobierno paternal que mantiene la armonía total mediante sus cuidados, amonestaciones, castigos y escarmientos diversos —. Por otro lado, a esta duración espacial se le contrapone la forma del tiempo. Los Estados se hallan enfrentados unos a otros en transformación inacabable, y sin que esto

los modifique en sí o en el principio; se ven en un conflicto incontenible que los dispone a una rápida decadencia. En esta extraversión de sí, manifestada en contienda y lucha, es donde se hacen sentir las represalias del principio natural, pero en una universalidad todavía inconsciente y sólo natural —o sea, la luz que no es aún la luz del alma personal —. También esta historia sigue siendo, de un modo prevalente, algo no histórico, pues no es más que la reiteración de la misma majestuosa decadencia. Lo nuevo que, mediante la valentía, el poder y la hidalguía viene a sustituir al anterior boato, recorre el mismo círculo de ruina y decadencia. De ese modo, este declinar no es auténtico, puesto que ningún progreso se sigue de toda esta incansable transformación. Con lo cual pasa la historia, aunque sólo externamente —o sea, sin conexión con lo precedente—, al *Asia Central* en general. Si queremos seguir haciendo una comparación con las edades de la vida, tendríamos aquí la adolescencia, que ya no se desarrolla en la calma y confianza propias del niño, sino peleándose y altercando.

Luego, puédese comparar el mundo *griego* a la juventud, pues lo que ahora se forman son individualidades. Esto constituye el *segundo* principio fundamental de la historia universal. Lo moral sigue siendo principio, como en Asia; pero es la moralidad objetiva lo que se halla estampado en la individualidad, significando con esto la voluntad libre de los individuos. Se da aquí, pues, la unificación de lo moral con la voluntad subjetiva, o el reino de la *bella libertad*, ya que la Idea viene unida a una forma plástica: no es aún abstracta de por sí, limitada a un solo aspecto, sino que se halla vinculada inmediatamente a lo real; del mismo modo que, en una hermosa obra de arte, lo que tiene de sensible lleva el cuño y la expresión de lo espiritual. Según esto, dicho reino es auténtica armonía, es el mundo de una florescencia graciosa, pero también, pasajera o rápidamente caduca; es la ingenua moralidad objetiva, todavía no llegada a subjetiva, y la voluntad individual del sujeto se asienta en la costumbre inmediata y en el hábito de lo justo y de las leyes. Por lo mismo, el individuo se halla en espontánea unidad con el fin universal. Aquí se integra lo que en el Oriente aparece escindido en dos extremos: lo sustancial como tal y la particularidad, la cual, en contraposición a lo primero, se desvanece. Mas los principios escindidos se hallan unificados sólo *inmediatamente*; es por esto que son, a la vez, la máxima contradicción en sí mismos. Pues la moralidad objetiva *bella* todavía no se ha forjado con la lucha de la libertad subjetiva, regeneradora de sí misma; no se ha sublimado aún hacia la libre subjetividad de la moralidad «objetiva».

El tercer momento es el reino de la universalidad abstracta: es el *imperio romano*, el fatigoso trabajo de la *edad madura* de la historia. Pues la edad viril no se mueve ni en la arbitrariedad del señor ni en el agradable capricho propio, sino que sirve al fin universal, en el que el individuo pierde importancia y alcanza su propio fin únicamente en el fin general. El Estado comienza a destacarse de un modo abstracto y a formarse para un fin en el que los individuos toman también parte, aunque no de un modo general y concreto. Se ve esto último en el hecho de que los individuos son sacrificados a la rigidez del fin, al cual deben ellos entregarse en este servicio en pro de lo que es abstractamente universal. El imperio romano no es ya el reino de los individuos, como lo era la ciudad de Atenas.

Aquí no hay ya satisfacción y alegría, sino trabajo duro y penoso. Los individuos se desprenden de todo interés, alcanzando con esto, en ellos mismos, la universalidad abstracta formal. Lo universal avasalla a los individuos, debiendo éstos abandonarse a su merced; pero, a cambio de ello, consiguen la universalidad de sí mismos, es decir, la personalidad: como sujetos privados pasan a ser personas jurídicas. En el mismo sentido en que los individuos son incorporados al concepto abstracto de persona, también esas individualidades colectivas que son los pueblos se hallan sometidas a este mismo destino; sus formas concretas quedan aplastadas bajo esta universalidad, siendo incorporadas masivamente a ella. Roma se convierte en un panteón de todos los dioses y de todo lo espiritual, pero sin que estos dioses y este espíritu conserven lo más característico de su vida.

La evolución de ese reino de la universalidad abstracta tiene lugar según dos aspectos. En primer lugar contiene en sí mismo la antítesis expresa y manifiesta, por el hecho de asentarse sobre la reflexión y sobre la mencionada generalidad abstracta. Supone esencialmente, por tanto, este reino, una lucha de aquella antítesis en su propio interior, con el siguiente resultado necesario: la individualidad arbitraria y el poder completamente fortuito de un señor que impera sobre todo el mundo cobran ventaja sobre la universalidad abstracta. Al comienzo se da la oposición entre el fin del Estado, como universalidad abstracta, y la persona abstracta; pero cuando luego, en el transcurso de la historia, la personalidad se convierte en lo preponderante y sólo exteriormente se puede lograr mantener de un modo compacto su fraccionamiento en átomos, hace entonces su aparición el poder subjetivo de la autoridad, como llamado a encargarse de esta tarea. Pues la legalidad abstracta consiste en no ser concreta en sí misma ni haberse organizado a sí propia; y, al quedar convertida en poder, es tan sólo arbitrario el poder de esta legalidad, como subjetividad contingente para el hombre que impulsa y el que domina; en cuanto al hombre particular, busca en el derecho privado, desarrollado, el consuelo para la libertad perdida. Esto es la conciliación puramente *mundana* de la antítesis. Mas, ahora, sobre el despotismo se deja sentir también el dolor; y el espíritu, relegado a sus más íntimas profundidades, abandona el mundo sin divinidades, busca la conciliación en sí mismo y da comienzo a la vida de su interioridad: de una interioridad concreta colmada que, al propio tiempo, posee una sustancialidad, la cual radica no tan sólo en la existencia externa. En lo interior, la reconciliación *espiritual* tiene lugar por este medio: la personalidad individual es purificada y transfigurada más bien hacia la universalidad, hacia la subjetividad universal en sí y por sí, hacia la personalidad divina. Con lo cual queda enfrentado, a aquel reino simplemente mundano, el reino espiritual: el reino de la subjetividad que se sabe a sí misma —y que precisamente se sabe en su ser —, el reino del espíritu real.

Con esto viene, luego, el reino *germánico*, el cuarto momento de la historia universal; correspondería éste, en la comparación con las distintas edades de la vida, a la *ancianidad*. La vejez natural es debilidad, pero la vejez del espíritu es su perfecta madurez, en la cual vuelve él a la unidad, pero como espíritu.

Este reino comienza con la conciliación ocurrida en el cristianismo; pero dicha

conciliación se ha consumado únicamente *en sí*, y es por este motivo que ese reino comienza más bien con la formidable oposición del principio espiritual y religioso con la realidad bárbara. Pues el espíritu, como conciencia de un mundo interior, empieza por ser todavía abstracto, con lo cual la mundanidad queda abandonada a la brutalidad y a la arbitrariedad. Quien primeramente se enfrenta a esta barbarie y arbitrariedad es el principio *musulmán*, que representa una transfiguración del mundo oriental. Se constituyó después que el cristianismo y con una mayor rapidez, pues éste había precisado de ocho siglos para dar lugar a una forma de mundanidad. Sin embargo, en vistas a la realidad concreta, el principio del mundo germánico ha sido configurado tan sólo a través de las naciones germánicas. Se da también aquí la antítesis entre el principio espiritual encarnado en el reino eclesiástico y la rudeza y salvajismo de los bárbaros, propias del reino mundano. La mundanidad *debe* acomodarse al principio espiritual, pero es algo que sólo *se le impone*: en cuanto al poder profano que ha perdido el espíritu, necesariamente ha de empezar por desaparecer frente al poder eclesiástico; pero, al sumergirse este último en el primero, pierde, junto con su determinación, también su poder. De esta desaparición del lado eclesiástico, es decir, de la Iglesia misma, nace la forma superior del pensamiento racional: el espíritu, que de nuevo se ha recogido en sí mismo, produce su obra en forma pensante, y ha sido capaz de realizar lo racional partiendo sólo del principio de la mundanidad. Con lo cual sucede que el reino del pensamiento es engendrado a la realidad en virtud de determinaciones generales que tienen como fundamento el principio del espíritu. Desaparece la oposición entre Estado e Iglesia; el espíritu se encuentra en la mundanidad y la moldea como algo que existe orgánicamente en sí. El Estado no queda ya situado detrás de la Iglesia ni le es ya subordinado; a la Iglesia no le queda ningún privilegio, y lo espiritual no es ya extraño al Estado. La libertad ha encontrado la ocasión de realizar su concepto, así como su verdad. Éste es el término de la historia universal, y hemos de recorrer ahora ese largo camino que hemos estado señalando de un modo sinóptico. Sin embargo, eso de la larga duración del tiempo es algo muy relativo, y el espíritu pertenece a la eternidad. Para él no existe una duración determinada.

---

[1] En esto no puedo basarme en ningún manual; por lo demás, en mi obra *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, §§ 341-360, he indicado ya con detalle el concepto de esa historia universal, así como también los principios o períodos en que puede dividirse un tratado sobre ella.

[2] F. von Schlegel, *Filosofía de la historia*, 1, pág. 44 (1.[a] ed.).

[3] A ese interés debemos agradecer valiosos descubrimientos hechos sobre literatura oriental, así como un reavivado estudio de los tesoros ya anteriormente conocidos sobre historia de la antigua Asia y sobre sus circunstancias, mitología y religión. Los gobiernos de los países católicos cultos no se han desentendido por más tiempo de las exigencias del pensamiento y han sentido la necesidad de asociarse a la erudición y a la filosofía. De un modo elocuente y majestuoso, el abate *Lamenais* ha incluido, entre los criterios de la verdadera religión, el de que ésta ha de ser universal —es decir católica— y la más antigua; y en Francia la Congregación ha trabajado celosa y diligentemente por hacer que semejantes afirmaciones, tenidas sin duda en otros tiempos por satisfactorias, no sean ya usadas en los sermones y como pruebas argumentales. De un modo especial ha llamado

la atención la religión de *Buda*, un hombre dios. La trimurti india, así como la abstracción china de la tríada, eran más claras de por sí, según el contenido. Los eruditos señor *Abel Remusat* y señor *Saint Martin* han realizado las más meritorias investigaciones en la literatura china, pasando de ésta luego a la mongólica y, si hay posibilidad, a la Tibetana. El barón *Von Eckstein*, por su parte, procedió según su estilo, es decir, a base de superficiales ideas de filosofía natural sacadas de Alemania y utilizando maneras que imitan a F. von Schlegel, si bien se mostró más ingenioso que éste. Dicho barón en su diario *Le Catholique* apoyó aquel primer catolicismo, mas de un modo especial llevó hacia las preocupaciones eruditas de la Congregación el apoyo del gobierno para que dispusiera viajes al Oriente. La finalidad de los mismos era descubrir allí tesoros todavía ocultos con los cuales se esperaban más aclaraciones sobre las profundas doctrinas del budismo, particularmente en lo tocante a la época más antigua y a las fuentes del mismo; y se deseaba también promover la causa del catolicismo con este rodeo largo, pero interesante para los eruditos. (1.ª ed. ligeramente modificada.)

4 *Cf.* Hegel, *Lecciones de filosofía de la religión*, 1, págs. 284 y 289, 2.ª impresión (1.ª ed.: *ibid.*, 1.ª impresión, 1, pág. 226).

PRIMERA PARTE

EL MUNDO ORIENTAL

Hemos de comenzar tratando del mundo oriental, y lo haremos en la medida en que en él nos encontramos con Estados. La propagación del lenguaje y la formación de los pueblos son algo que cae fuera de la historia. La historia es prosaica, con lo que los mitos no encierran todavía historia. La conciencia de lo que exteriormente existe aparece sólo con determinacicnes abstractas; y en cuanto se da la capacidad de establecer leyes, nace también la posibilidad de considerar los objetos de un modo prosaico. Lo prehistórico, al ser lo que precede a la vida del Estado, queda más allá de la vida autoconsciente; y si en este terreno existen presentimientos y suposiciones, esto no constituye todavía hechos. *El mundo oriental tiene, como principio inmediato, la sustancialidad de lo moral*. Es el primer sometimiento del albedrío, que se pierde en esta sustancialidad. Las determinaciones morales quedan expresadas en forma de leyes; pero ocurre en esto que la voluntad subjetiva es regida por las leyes cual por un poder exterior, con lo cual no queda lugar para lo íntimo, el propio criterio, la conciencia y la libertad formal; en suma: que las leyes son puestas por obra tan sólo en el fuero externo y subsisten únicamente como derecho impositivo. Nuestro derecho civil, es cierto, comprende también deberes tajantes: yo puedo ser obligado a la restitución de los bienes ajenos o al cumplimiento de un contrato establecido; pero, sin embargo, lo moral estriba no solamente en un vernos constreñidos, sino en la conciencia y en el sentir con los demás. Todo eso, en el Oriente, queda también preceptuado de un modo externo; con lo cual, por más que el contenido de la moralidad objetiva venga perfectamente regulado, nos hallamos con que de lo interior se ha hecho algo meramente externo. No hay carencia de voluntad que lo mande; pero sí que se echa de menos una voluntad que lo cumpla por el hecho de tratarse de preceptos interiores. Dado que el espíritu no ha alcanzado aún la interioridad, se muestra, en general, como simple espiritualidad natural. Del mismo modo que lo exterior y lo interior son uno, e igualmente la ley y el propio parecer, así también son uno y lo mismo la religión y el Estado, la constitución es una teocracia total, con lo que el reino de Dios es un reino mundano tanto como éste no deja de ser un reino divino. Lo que llamamos Dios, en Oriente no se ha hecho todavía consciente, pues nuestro Dios aparece tan sólo con la elevación hacia lo suprasensible; y si nosotros obedecemos porque lo que hacemos es algo que nos sale de nosotros mismos, no así sucede en Oriente, donde la ley es lo que en sí vale y no se requiere esta intervención subjetiva. En lo cual no tiene el hombre la intuición de sí mismo, sino la de una voluntad que le es del todo extraña.

De las diversas partes de Asia, hemos excluido ya, por considerarlas como no históricas, las siguientes: los territorios más elevados de Asia —en los tiempos y lugares en que sus nómadas no han pasado a establecerse en suelo histórico— y Siberia. Lo que queda del mundo asiático viene a dividirse en cuatro zonas. En primer lugar, las llanuras fluviales formadas por los ríos Amarillo y Azul, y la alta meseta del Extremo Oriente, donde se hallan China y el país de los mongoles. En segundo lugar, los valles del Ganges y del Indo. El tercer escenario de la historia son las cuencas del Oxus y del Yaxartes, la meseta de Persia y los valles del Éufrates y del Tigris, lugar de unión con el Asia Anterior. En cuarto lugar tenemos el valle del Nilo.

La historia empieza con *China* y *Mongolia*, que son el reino del poder teocrático.

Ambos países se rigen por el principio patriarcal, si bien con un carácter algo distinto, ya que en China su desenvolvimiento da lugar a un organizado sistema de vida civil profana, mientras que en Mongolia se recoge en la simplicidad de un reino espiritual y religioso. En China el monarca actúa de jefe como patriarca: las leyes del Estado son en parte jurídicas y en parte morales, con lo cual la ley interior y el saber que el sujeto posee del contenido de su voluntad, como interioridad suya, tienen lugar incluso al modo de un mandato jurídico externo. Con lo cual la esfera de la interioridad no llega a madurez, puesto que las leyes morales son manejadas como leyes del Estado y, por otro lado, lo jurídico cobra la apariencia de lo moral. Todo cuanto llamamos subjetividad queda como concentrado en el jefe del Estado; este jefe toma sus determinaciones de acuerdo con lo que mira al mayor bien de todos, a su salud y a su provecho. A este reino profano se le contrapone, en calidad de espiritual, el de los mongoles, cuya cabeza es el lama, venerado como dios. En este reino de lo espiritual no hay lugar para una vida civil profana.

En la segunda conformación, el reino *indio*, por de pronto vemos disuelta la unidad del organismo estatal y esa perfecta mecanización del mismo que hay en China; los poderes particulares aparecen sueltos y libres unos frente a otros. Es cierto que existen diversas castas fijas; pero, a causa de la religión, que las establece, vienen a convertirse en diferencias naturales. Con esto los individuos pierden aún más su personalidad, pese a que pudiera parecer que tendrían que salir ganando con la liberación de las diferencias sociales; el motivo reside en que, al no hallarse ya el organismo del Estado determinado y organizado por el sujeto sustancial y único — como sucede en China—, las diferencias vienen a ser cosa de la naturaleza y se convierten en diferencias de castas. La unidad a la cual deben desembocar, en última instancia, esos estamentos, es una unidad de tipo religioso, por donde se origina una aristocracia teocrática y su despotismo. Es aquí que igualmente da comienzo la diferenciación de la conciencia espiritual frente a lo mundano; pero como que lo que más cuenta es el juego activo de las diferencias, es también en la religión que se halla el principio del aislamiento de los momentos de la Idea; este principio encierra los extremos últimos, o sea: la representación del Dios uno y simple tomado en abstracto y la de los poderes sensibles naturales considerados en general. La conexión de ambos elementos no pasa de ser un perpetuo cambio, un pasar de uno a otro extremo sin tregua ni descanso, un tambaleo feroz e inconsecuente que a una conciencia bien regulada y sensata le ha de parecer un desvarío.

Frente a aquella unidad inmóvil que hemos visto en China y a ese desasosiego indio, desatado y oscilante, nos hallamos ahora con la tercera gran conformación: el reino *persa*. China tiene un carácter completamente oriental; en cambio, podríamos establecer un cierto paralelo entre la India y Grecia, mientras que a Persia cabría compararla con Roma. Pues en Persia lo teocrático aparece en forma de monarquía. La monarquía es un tipo de constitución que, sin duda, articula su estructura en la persona de un jefe supremo; pero en ella no se considera al que ocupa el trono ni como el que lo ha de determinar todo de un modo absoluto ni como el que impera arbitrariamente, sino que en su voluntad se ve una legalidad que él ha de compartir con sus súbditos. Con eso

tenemos un principio general, una ley que subyace a todo, pero que, siendo natural, se halla aún sujeta a la antítesis. Por este motivo, la representación que el espíritu tiene de sí mismo es, en este estadio, una representación todavía del todo natural: la luz. Este principio general constituye la determinación tanto para el monarca como para cada uno de los súbditos; y así, el espíritu persa es el espíritu puro e iluminado, viviendo la idea de un pueblo en una moralidad objetiva pura, como en una comunidad santa. Pero ésta, por un lado, como comunidad natural que es, no tiene en ella superada la antítesis, y su santidad sustenta esta determinación del deber; mas, por otro lado, esta antítesis se muestra, en Persia, como siendo éste un país de pueblos enemistados y un punto de concurrencia de naciones diversas. La unidad persa no es la unidad abstracta del imperio chino, sino que se ve precisada a imponerse sobre muchos grupos de gentes diversas, a los que unifica bajo el suave influjo de su universalidad; cual sol benéfico, ha de esparcir sus rayos sobre todos, infundiendo vida y calor. Esta universalidad, que es tan sólo la raíz, deja salir libremente de sí todo lo particular, y lo deja propagarse y ramificarse como pueda. Por lo mismo, en el sistema de esos pueblos particulares, todos los diversos principios quedan también completamente separados y permanecen yuxtapuestos. En estos referidos pueblos hallamos nómadas errantes, luego podemos ver en Babilonia y Siria un comercio e industria florecientes; encontramos también una frenética sensualidad y un contenido paroxismo. Por las costas, se adquiere una relación con el exterior. En medio de este cenagal se nos contrapone el espiritual Dios de los judíos, el cual, lo mismo que Brahma, es algo tan sólo para el pensamiento; pero que, sin embargo, es celoso, excluyendo y suprimiendo toda particularidad de la diferencia, que queda liberada en las otras religiones. Así, pues, este reino persa, por el hecho de poder tener expeditos por sí los principios particulares, contiene en sí mismo viva la antítesis; y, al no subsistir de un modo abstracto y tranquilo, como China y la India, constituye una auténtica transición a la historia universal.

Si Persia representa el tránsito exterior a la vida griega, el paso interior es *Egipto* quien lo posibilita. Aquí son trascendidas las antítesis abstractas, dándose una superación de las mismas que es también su resolución. Semejante conciliación, que es sólo en sí, representa más bien la pugna de las más contradictorias determinaciones; al ser éstas todavía incapaces de unificarse, y proponiéndose este resultado como tarea, se convierten para sí mismas y para otros en un enigma cuya solución es solamente el mundo *griego*.

Si establecemos comparaciones en estos reinos fijándonos en sus diversos destinos, vemos que el imperio de los dos ríos chinos es, en el mundo, el reino de la estabilidad. A este reino nada pueden aportar las conquistas. Se ha ido igualmente manteniendo el país del Ganges e Indo, y su pasividad ideológica tampoco ha cesado nunca; pero se ha visto esencialmente constreñido a sufrir diversas mezclas y a ser dominado y oprimido. Así como estos dos reinos han durado hasta nuestros días, de los países del Tigris y Éufrates no nos queda, por el contrario, más que un montón de ladrillos, pues el reino persa, en su calidad de paso o puente, debe desaparecer, y los reinos del mar Caspio quedan abandonados a la vieja lucha entre el Irán y el Turán. En cuanto al reino del Nilo, existe

sólo *bajo* tierra, en sus mudos muertos, que son ahora llevados a todo el mundo, y en sus majestuosas construcciones; pues no más que espléndidas tumbas es lo que queda aún sobre tierra.

CHINA

La historia debe comenzar con el imperio de China, pues es el más antiguo del que nos puede hablar; y ocurre que su principio es de una sustancialidad tal, que viene a ser a la vez, para este imperio, el más viejo y el más nuevo principio. Vemos a China desarrollarse y alcanzar ya muy pronto el estado en que hoy se encuentra; pues, por cuanto falta aún la antítesis entre el ser objetivo y el movimiento subjetivo hacia el mismo, queda excluida toda mutabilidad, y lo estático, que siempre reaparece, sustituye a lo que podríamos llamar lo histórico. China y la India quedan aún, por así decirlo, fuera de la historia universal, como presupuesto de los momentos cuya conjunción viene a constituir el vivo progreso histórico. La unidad de la sustancialidad y de la libertad subjetiva tiene lugar con tal falta de diferencia y antítesis por ambas partes, que justamente por eso no puede la sustancia alcanzar la reflexión en sí, la subjetividad. Con esto, lo sustancial, que aparece como lo moral, no prevalece como conciencia del sujeto, sino como despotismo del jefe.

[Las fuentes de su historia]

A buen seguro que ningún pueblo posee un tan seguido número de historiadores como el pueblo chino. Otros países asiáticos cuentan igualmente con remotas tradiciones, pero no con una historia. Los Vedas de los indios no lo son; las leyendas de los árabes son muy antiguas, pero no tienen que ver con un Estado y su desarrollo. Pero ese Estado tiene lugar en China, y es aquí donde propiamente se ha hecho evidente. La tradición china se remonta a los 3.000 años a.C.; y su libro fundamental, el *Chu-king*, que empieza con el reinado de *Yao*, sitúa a éste a 2.357 años a.C. Podríamos hacer observar aquí que los otros imperios asiáticos tienen también su época originaria en tiempos muy antiguos. Según el cómputo de un inglés, la historia egipcia, por ejemplo, se remonta a 2.207 años a.C.; la asiria, a los 2.221 años, y la india, a los 2.204 años. Por tanto, las tradiciones referentes a los principales imperios orientales llegan aproximadamente a los 2.300 años a.C. Si cotejamos esto con la historia del Antiguo Testamento, han transcurrido 2.400 años desde el diluvio universal hasta tiempos de Jesucristo, según lo comúnmente admitido. Juan de Müller, con todo, ha suscitado importantes objeciones contra tal número. Sitúa él el diluvio en el año 3473 a.C., o sea, unos 1.000 años antes, rigiéndose en esto por la versión alejandrina de los libros de Moisés. Hago notar esto únicamente por si nos encontramos con fechas superiores a los 2.400 años a.C. y, sin embargo, no se menciona en ellas para nada el diluvio; esto no tiene por qué seguir preocupándonos, tratándose de cronología.

Los chinos están en posesión de libros antiguos y fundacionales, a partir de los cuales pueden ser conocidas su historia, su constitución y su religión. Los Vedas y los escritos mosaicos son libros de este tipo, así como también los poemas homéricos. En el caso de los chinos, llevan estos libros el nombre de los King, y constituyen la base para todo estudio a ellos referente. El *Chu-king* comprende la historia; trata del gobierno de los antiguos reyes y da cuenta de las disposiciones emanadas de tal o cual de ellos. El *Y-king* consta de unas figuras o dibujos que han sido considerados como el fundamento de la escritura china; también hay quien ve en este libro los cimientos de la meditación china; pues comienza con las abstracciones de la unidad y la dualidad, para tratar luego de las existencias concretas de dichas formas conceptuales abstractas. Por último, el *Chi-king* es el libro de los más antiguos cánticos, de especie muy diversa. Antes, todos los altos funcionarios tenían orden de llevar, cada año, cuantas poesías se habían hecho en su provincia durante este período. El emperador, rodeado de su tribunal, era el juez de estas poesías, y las que eran tenidas por buenas recibían pública sanción. Además de estos tres libros fundamentales, que son especialmente estimados y estudiados, hay todavía otros dos menos importantes, a saber: el *Li-ki* (o también *Li-king*), que contiene las usanzas y el ceremonial observados con el emperador y los mandarines, con un anexo, el *Yo-king*, que trata de la música; y el *Chun-tsin*, la crónica del reino de Lu, donde se halló Confucio. Estos libros son la base de la historia de China, de sus costumbres y de sus leyes.

Este imperio se atrajo ya pronto la atención de los europeos, pese a que acerca de él no existían más que leyendas inciertas. Siempre se lo admiró como un país que, siendo autóctono, parecía no haber tenido ningún contacto con el extranjero.

En el siglo XIII lo exploró por primera vez un veneciano *(Marco Polo)*, pero sus relatos fueron reputados como fantasmagóricos. Cuanto él dijo sobre su extensión y magnitud se halló más tarde plenamente confirmado. Pues, según la apreciación mínima, tendría China 150 millones de habitantes; según otros, se elevan éstos a 200 millones, y otros hablan, incluso, de 300 millones. Se extiende desde arriba el norte hacia el sur, hasta la India; queda limitada en el este por el Gran Océano, y hacia el oeste se dilata hasta Persia, por el lado del mar Caspio. China propiamente dicha está superpoblada. En los dos ríos Hoang-ho y Yang-tse-kiang moran varios millones de personas que viven muy satisfechos instalados encima de balsas. La población, así como una administración del Estado perfectamente organizada y cuidada hasta los mínimos detalles, ha causado el asombro de los europeos; los maravilló, en particular, la exactitud con que estaban realizadas las obras de historia. Pues en China los historiadores pertenecen al rango más elevado de funcionarios. Junto al emperador se hallan siempre dos ministros que están encargados de anotar en hojas todo cuanto el monarca hace, ordena o dice; estas hojas son, luego, elaboradas y utilizadas por los historiadores. No podemos proseguir engolfándonos en los detalles de esta historia, la cual nos detendría en nuestro desarrollo, puesto que ella misma nada desarrolla. Se remonta a épocas realmente antiguas, y en ellas se cita, como propulsor de la cultura, a Fohi, quien por primera vez propagó en China una civilización. Debió de vivir en el siglo XXIX a.C.: por lo mismo, antes de la

época por la que comienza el *Chu-king*; pero lo mítico y lo prehistórico es tratado por los historiadores chinos como algo propiamente histórico.

[Los tiempos antiguos]

El primer reducto de la historia es el ángulo noroeste —la China propiamente dicha—, orientado hacia el punto en que el Hoangho desciende de las montañas; pues sólo más tarde se ensanchó el imperio chino por el sur, hacia el Yang-tse-kiang. La narración empieza por la época en que los hombres todavía hacían vida salvaje, viviendo en los bosques, alimentándose de los frutos de la tierra y cubriéndose con pieles de animales no domesticados. Les faltaba todo conocimiento de unas determinadas leyes. A Fohi (a quien debe distinguirse de Fo, el fundador de una nueva religión) se le atribuye el haber enseñado a los hombres a hacerse cabañas y construirse viviendas; les hizo caer en la cuenta del cambio y repetición de las estaciones del año, introdujo la permuta y el comercio y fundó la ley del matrimonio; se dice que él enseñó que la razón procede del cielo, e instruyó sobre el cultivo del gusano de seda, la construcción de puentes y el empleo de animales de carga. Acerca de todos esos diversos inicios, los historiadores chinos se abandonan a largas explicaciones. La historia que luego sigue es la propagación, hacia el sur, de esta civilización creada, así como el comienzo de un Estado y de un gobierno. El gran imperio que de este modo se había lentamente formado se desmenuzó pronto en varias provincias que sostuvieron largas guerras unas con otras, volviendo luego a unificarse en un todo. En China las dinastías han cambiado con frecuencia, y la que actualmente gobierna suele ser designada como la vigésimo segunda. En conexión con la llegada y la desaparición de estas estirpes de monarcas, cambiaron también las distintas capitales que se hallan en este imperio. Durante mucho tiempo Nanking fue la capital, ahora lo es Pekín, y antes lo fueron otras varias ciudades.

China tuvo que sostener muchas guerras con los tártaros, que penetraron bastante en sus tierras. Para contener las irrupciones de los nómadas del norte, fue construida por Chi-hoang-ti la gran muralla, que siempre se ha considerado como una obra prodigiosa. Este príncipe dividió todo el imperio en treinta y seis provincias; se ha hecho notable, sobre todo, por su empeño en recoger la antigua literatura, en especial los libros de historia y toda clase de ensayos históricos. Hizo esto movido por la intención de afianzar su propia dinastía mediante la destrucción del recuerdo de las precedentes. Después que los libros históricos fueron apilados y quemados, varios centenares de eruditos huyeron a los montes para poder conservar las obras que aún quedaban. Cada uno de ellos que fue apresado corrió la misma suerte que los libros. Esta quema de libros constituye un caso muy especial, pues, pese a ella, se han conservado los libros propiamente canónicos, igual que en todas partes.

La comunicación de China con el Occidente tiene lugar hacia el año 64 d.C. Sucedió entonces que un emperador chino mandó legados para que se informaran de lo referente

al Occidente. Parece que veinte años más tarde un general chino llegó hasta Judea; a comienzos del siglo VIII d.C. habrían llegado a China los primeros cristianos, y algunos posteriores advenedizos pretenden haber encontrado de ellos aún vestigios y monumentos. Un reino tártaro, Lyau-tong, que subsistía en el norte de China, fue destruido y sojuzgado hacia el año 1100 por los chinos con ayuda de los tártaros occidentales; sin embargo, precisamente esto fue lo que proporcionó a dichos tártaros la ocasión de poner pie en China. De modo parecido, se permitió la residencia a los manchúes, con quienes se hizo guerra durante los siglos XVI y XVII, y a consecuencia de ella se apoderó del trono la actual dinastía. No obstante, esta nueva familia de reyes no proporcionó al país ninguna otra transformación, lo mismo que la conquista precedente de los mongoles en el año 1281. Los manchúes que viven en China deben aprender con exactitud las leyes y ciencias chinas.

[Carácter de la sociedad china. Las relaciones familiares]

Pasaremos ahora de estos pocos datos de la historia china a la consideración del *espíritu* de su *constitución*, que nunca ha sufrido alteración. Dicho espíritu es consecuencia del principio general. Pues consiste este principio en la unidad inmediata del espíritu sustancial y lo individual; pero esto es el espíritu de la familia, que lo vemos aquí extendido sobre el país más poblado. No existe aún el momento de la subjetividad; quiero decir la reflexión en sí misma de la voluntad particular frente a la sustancia considerada como el poder que absorbe esta voluntad, o, si se quiere, la realidad de este poder como su propia esencia, en la cual ella se sabe libre. La voluntad universal actúa inmediatamente sirviéndose de la particular: ésta no tiene ningún saber de sí misma frente a la sustancia, y no se la ha contrapuesto aún como un poder; esto es lo que ocurre, por ejemplo, en el judaísmo, donde un Dios celoso es visto como la negación del individuo. También aquí en China la voluntad universal dice inmediatamente lo que el individuo debe hacer, y éste acata y obedece de un modo tan irreflexivo como despersonalizado. En el caso de que no obedezca, saliéndose con esto de la sustancia, tampoco el castigo lo afectará en su interioridad, sino en su existencia externa; el motivo de esto es que ese salirse de la sustancia no es debido a una penetración en sí mismo. Por lo tanto, el momento de la subjetividad se halla ausente de esa totalidad del Estado, de igual modo que éste no se basa en absoluto en una interioridad o conciencia. Pues la sustancia es inmediatamente un sujeto, el emperador, cuya ley constituye esa interioridad. Pese a ello, esta carencia de intimidad no es arbitrariedad, la cual, por su parte, sería ya una interioridad, es decir, algo subjetivo y movedizo; lo que aquí tiene vigencia es lo universal, la sustancia, la cual, no reblandecida aún, es igual tan sólo a sí misma.

Esta relación, expresada de una forma más concreta y más adecuada a la representación, *es la familia. El Estado chino descansa únicamente en este vínculo moral, siendo la piedad familiar objetiva lo que caracteriza a dicho Estado*. Los

chinos son conscientes de pertenecer a su familia y también de ser hijos del Estado. Ni tan siquiera son personas en la familia, pues la unidad sustancial en la que aquí ellos se hallan es la unidad de la sangre y de la naturalidad. Lo mismo les pasa con el Estado; pues predomina en él la relación patriarcal, y el gobernar estriba en el despliegue de la paternal solicitud del emperador, quien lo mantiene todo dentro de un orden. En el libro *Chu-king* se indican cinco obligaciones a modo de relaciones fundamentales muy honrosas e intangibles: 1) la que existe entre el emperador y el pueblo; 2) la que hay entre padres e hijos; 3) la del hermano mayor con el menor; 4) las obligaciones entre marido y mujer; 5) las que tiene el amigo con su amigo. Podríamos hacer notar aquí, de paso, que el número cinco constituye, entre los chinos, algo sustancial, y les ocurre emplear este número tan a menudo como a nosotros el número tres. Tienen ellos cinco elementos naturales: aire, agua, tierra, metal y madera; admiten cuatro regiones en el cielo y, además, el centro; los lugares sagrados donde erigen altares constan de cuatro montículos y uno en medio.

Los deberes familiares son ineludibles y quedan refrendados mediante leyes. Cuando el hijo entra en el aposento no puede hablar a su padre; debe permanecer cabe la puerta y no puede abandonar la estancia sin permiso del padre. Cuando éste muere, el hijo ha de llevar luto durante tres años, sin poder comer carne ni tomar vino; quedan suspendidos los asuntos a los que este hijo se venía dedicando, pues debe mantenerse alejado de ellos; pasa esto incluso en el caso del nuevo emperador que ha de suceder a su padre: durante este período no se dedica a sus trabajos de gobierno. Durante el tiempo de luto no puede tener lugar ninguna boda en la familia. De este extremado rigor del duelo libra tan sólo el cumplir los cincuenta años de edad, con el fin de que quien se halla de luto no adelgace; el sexagésimo aniversario suaviza aún más el duelo, y el cumplir los setenta años lo reduce únicamente al color de los vestidos. La madre es honrada tanto como el padre. Cuando Lord Macartney vio al emperador, tenía éste sesenta y ocho años de edad (sesenta años es para los chinos un número especial, como para nosotros ciento), pese a lo cual visitaba todas las mañanas a pie a su madre para testimoniarle su veneración. Las felicitaciones de año nuevo alcanzan incluso a la madre del emperador; y éste puede recibir los homenajes de los grandes de la corte sólo después de haber llevado él mismo los suyos a su madre. La madre del emperador es siempre su primera y permanente consejera; todo cuanto atañe a la familia se hace saber en nombre de la madre.

Los méritos del hijo no son atribuidos a éste, sino al padre. Cuando antiguamente un primer ministro rogaba al emperador que concediera una mención honorífica a su padre difunto, mandaba el monarca extender un documento en el que se decía: «Asolaba el hambre el imperio: tu padre daba arroz a los necesitados. ¡Qué caridad! El imperio se hallaba al borde de la ruina: tu padre lo defendía con peligro de su vida. ¡Qué lealtad! La administración del imperio estaba encomendada a tu padre: él dictaba excelentes leyes, mantenía la paz y concordia con los príncipes vecinos y afirmaba los derechos de mi corona. ¡Qué sabiduría! Por tanto, el título que le otorgo es: Caritativo, fiel y sabio». Era el hijo quien había hecho todo esto que aquí es atribuido al padre. Es de este modo que

los progenitores alcanzan títulos honoríficos a través de sus sucesores (al revés de lo que sucede entre nosotros). Mas, por esta misma causa, es también todo padre de familia responsable de los deslices de sus descendientes. Hay deberes de abajo hacia arriba, pero no los hay propiamente de arriba abajo.

Un anhelo capital de los chinos es tener hijos que les puedan rendir los honores de la sepultura, que honren su memoria después de su muerte y adornen su tumba. Aun cuando un chino puede tener varias mujeres, sin embargo sólo una de ellas es el ama de casa, y los hijos de las otras tienen que honrarla absolutamente como a su madre. En el caso de que un chino no lograra, con todas sus mujeres, el tener un hijo, podría pensar en la adopción, precisamente por eso de la honra después de la muerte. Pues es un compromiso irremisible el visitar anualmente la tumba de los padres. En esta ocasión se renuevan todos los años los plañidos, y algunos, para dar rienda suelta a su dolor, se quedan a veces allí durante uno o dos meses. El cadáver del padre que ha fallecido es a menudo retenido en casa a lo largo de tres o cuatro meses, y durante este tiempo nadie puede sentarse en una silla o dormir en la cama. Cada familia tiene, en China, una sala de los antepasados, en la cual se reúnen cada año todos los miembros de ella. Se encuentran allí los retratos de aquellos que han ostentado altas dignidades, y en unas tablillas se hallan escritos los nombres de los hombres y mujeres que no tuvieron en la familia tanta importancia; toda la familia hace luego un ágape en común, siendo los más pobres obsequiados por los más ricos. Se cuenta que cuando un mandarín, que se había hecho cristiano, cesó de honrar de este modo a sus antepasados, se atrajo grandes persecuciones por parte de su familia. De una forma tan concreta como entre el padre y los hijos, quedan determinadas las relaciones entre el hermano mayor y los más jóvenes. Aunque en menor grado que los padres, los primogénitos tienen derecho a una reverencia.

[El emperador. La administración pública]

Esta base familiar es también el fundamento de la constitución, si es que de ella pretende hablarse. Pues aun cuando el emperador tiene todos los derechos de un monarca que se halla al frente de un todo que es el Estado, los ejercita, sin embargo, al modo de un padre con respecto a sus hijos. Él es patriarca, y en su persona se acumula todo lo que en el Estado puede constituir objeto de veneración. Pues el emperador es jefe tanto de la religión como de la ciencia, de lo cual ya hablaremos más adelante con mayor detalle.

Esta paternal diligencia del emperador, y el espíritu de sus súbditos, que son como niños que no se salen del círculo moral familiar, ni pueden alcanzar para sí ninguna libertad independiente y civil, convierten el conjunto en un reino, un gobierno y un proceder que, a la vez que morales, son del todo prosaicos; es decir, se comportan sensatamente aunque sin gozar de razón libre y de fantasía.

Al emperador hay que tributarle el máximo respeto. En correspondencia, viene él

obligado a gobernar plenamente y debe *él mismo* conocer y conducir las leyes y asuntos del imperio, aun cuando haya tribunales que lo ayuden. A pesar de esto, queda poco campo para su arbitrariedad subjetiva, pues todo se regula fundándose en viejas máximas del imperio; su inspección que de continuo evita ciertos yerros, se hace no menos necesaria. Por tal motivo, los príncipes imperiales son educados del modo más severo; se les endurece su cuerpo, y desde jóvenes se los obliga a ocuparse en las ciencias. Su educación tiene lugar bajo la vigilancia del emperador, y pronto se les enseña que el emperador es la cabeza del imperio y que debe aparecer también en todo como el primero y el mejor. Cada año se realiza un examen a los príncipes y, sobre este particular, se hace una detallada declaración al imperio, el cual toma muchísima parte en estos asuntos. Es así como China ha llegado a poseer los mayores y mejores regentes, a quienes cuadraría muy bien la expresión «sabiduría salomónica»; en particular, la actual dinastía manchú se ha distinguido por su ingenio y su eficiencia corporal. Todos los ideales de príncipes y de su educación, que de un modo tan diverso han sido propuestos desde el «Telémaco» de Fenelón, encuentran aquí su lugar. En Europa no puede haber ningún Salomón. Aquí, en cambio, se dan el terreno y la necesidad de semejantes gobiernos, por cuanto la justicia, el bienestar y la seguridad del conjunto se basan en el impulso dado por el miembro supremo de toda la cadena de la jerarquía. El modo de hacer del emperador nos viene descrito como sumamente simple, natural, noble y prudente; sin muda arrogancia, sin contradicción en sus expresiones y sin vanidad, vive con conciencia de su dignidad y en el ejercicio de sus deberes, a lo cual ha sido ya inclinado desde su juventud. Fuera del emperador, entre los chinos no existe propiamente ningún estamento distinguido, ningún rango. Sólo los príncipes de la casa imperial y los hijos de los ministros tienen alguna preeminencia, y más por su situación que por su nacimiento. A no ser así, todos detentan la misma categoría, y en la administración toman parte únicamente aquellos que poseen la capacidad requerida. Las dignidades, pues, son ostentadas por los más eruditos en la ciencia. Es por esto que a menudo el Estado chino ha sido erigido como un ideal que incluso a nosotros nos debería servir de modelo.

Nos ocuparemos ahora de la *administración del imperio*. No puede hablarse aquí de una constitución, pues por tal habría de entenderse que tanto los individuos como las corporaciones tienen derechos independientes que se refieren, por un lado, a sus intereses particulares, y, por otro, al Estado en su totalidad. Este momento no puede hallarse aquí, y cabe hablar tan sólo de una administración imperial. En China hay el dominio de una absoluta igualdad, y todas las diferencias que tienen lugar se hacen posibles únicamente por medio de la administración estatal, a través de la dignidad que cada cual se procura tratando de conseguir un elevado puesto en esta administración. *Por el hecho de que en China domina la igualdad, sin ninguna especie de libertad, viene a ser necesariamente el despotismo la forma de gobierno dada*. Entre nosotros, los hombres son iguales sólo ante la ley y en el respecto de que tienen bienes; por lo demás, les quedan aún muchos intereses y no pocas particularidades que deben ser garantizadas, si es que para nosotros ha de haber libertad. Mas en el imperio chino tales intereses

particulares no quedan legitimados de por sí, y el gobierno emana tan sólo del emperador, quien lo pone en movimiento como una jerarquía de funcionarios o mandarines.

De éstos los hay de dos clases: mandarines doctos y mandarines militares, equivaliendo estos últimos a nuestros oficiales. Los mandarines doctos son superiores, pues en China la condición civil supera a la militar. Los funcionarios son formados en escuelas. Hay establecidas escuelas elementales para la adquisición de nociones rudimentarias. No existen instituciones para estudios superiores, como nuestras universidades. Aquellos que desean alcanzar elevados cargos estatales deben sufrir varios exámenes, por regla general tres. Al tercero y último examen, en el que se halla presente el emperador mismo, puede ser admitido solamente quien ha aprobado el primero y el segundo; si lo pasa felizmente, la recompensa es el ingreso inmediato en el colegio imperial superior. Las ciencias cuya posesión se exige de un modo particular son la historia del imperio, la jurisprudencia y el conocimiento de los usos y costumbres tanto de la organización como de la administración. Además, los mandarines han de poseer el talento del arte poética del modo más refinado. Puede apreciarse esto, de un modo especial, por el romance *Ju-kiao-li* («Las dos primas») traducido por *Abel Remüsat*; se presenta a un joven que ha aprobado sus estudios y se esfuerza en conseguir altas dignidades. También los oficiales del ejército han de hallarse en posesión de conocimientos, y deben asimismo pasar por exámenes; pero los funcionarios civiles gozan, según ya hemos dicho, de una consideración muy superior.

En las grandes solemnidades aparece el emperador con un séquito de dos mil doctores, es decir, mandarines civiles, y otros tantos mandarines militares. (En todo el Estado chino hay unos quince mil mandarines civiles y unos veinte mil militares.) Los mandarines que aún no han recibido ningún empleo pertenecen, no obstante, a la corte, y en las grandes fiestas en primavera y en otoño, en que el emperador mismo abre el surco, han de figurar en público. Estos funcionarios se hallan divididos en ocho clases. Los primeros son los que rodean al emperador, siguen luego los virreyes, y así sucesivamente. El emperador gobierna a través de las autoridades, que en la mayoría de los casos están integradas por mandarines. El colegio imperial es la autoridad suprema, y se compone de los varones más instruidos e inteligentes. Entre ellos son elegidos los presidentes y otros colegios. En los asuntos de gobierno reina la máxima franqueza; los funcionarios informan al colegio imperial, y éste presenta el caso al emperador, cuya decisión viene luego anunciada en el periódico de la corte. A menudo el mismo emperador se acusa también por faltas que ha cometido; y si sus príncipes han quedado mal en el examen, los reprende fuertemente. En cada ministerio y en las diversas partes del imperio hay un censor, Ko-tao, quien debe informar de todo al emperador; a estos censores nunca se los destituye, y son muy temidos; ejercen una severa inspección sobre todo lo que atañe al gobierno, sobre la gestión de los asuntos y la conducta privada de los mandarines, e informan personalmente de todo esto al emperador; tienen incluso el derecho de hacerle considerandos y hasta de someterlo a crítica. La historia china suministra muchos ejemplos de la elevación de miras y del valor de estos Ko-tao. Es el caso de un censor que hizo ciertas observaciones a un emperador tirano, y fue desechado

con aspereza. No se aturdió él por eso, sino que volvió de nuevo al emperador para reiterarle sus puntos de vista. Previendo su muerte, mandó llevar también consigo el ataúd en el cual deseaba él ser sepultado. Se cuenta de otros censores que, heridos y lacerados del todo por los sayones, y no pudiendo ya emitir un sonido, escribieron con su sangre sobre la arena sus observaciones. Estos censores forman, a su vez, un tribunal que tiene encomendada la inspección sobre todo el imperio.

Los mandarines son responsables incluso de aquello que en caso de urgencia hayan descuidado. Cuando irrumpe un hambre general, una epidemia, una conspiración o querellas religiosas, deben ellos dar conocimiento del caso, pero no esperar órdenes del gobierno, sino al punto poner manos a la obra para atajar el mal. El conjunto de esta administración, como se ve, se extiende según una red de funcionarios. Los hay que están encargados de la inspección de los viaductos, de los ríos y de las costas. Todo se halla reglamentado del modo más exacto; se presta una atención muy especial a los ríos; en el *Chu-king* hay muchas disposiciones de los emperadores tocantes a este punto, con el fin de preservar al país de inundaciones. Las puertas de las ciudades son custodiadas por centinelas, y por la noche se prohíbe el tránsito por las calles. Los funcionarios deben siempre rendir cuentas al colegio superior. Por otra parte, todo mandarín viene obligado, cada cinco años, a mencionar sus propios fallos, y la fidelidad de su confesión queda sancionada por el instituto de censores, que lo controla. Por cada falta importante silenciada, los mandarines y sus familias son castigados del modo más severo.

De todo lo expuesto, resulta que el emperador es el centro en torno al cual gira todo y hacia el que todo revierte; así, pues, de él depende el bien del país y de la población. El conjunto jerarquizado de la administración actúa de una forma más o menos rutinaria que, en circunstancias normales, se convierte en un hábito bastante cómodo. Igual que el curso de la naturaleza, esta administración hace su camino siempre igual, de un modo uniforme y regular; tan sólo el emperador ha de ser el alma despierta, siempre alerta y con actividad propia. Cuando la personalidad del emperador es de una índole que se aparta de lo descrito —que ha de ser hombre absolutamente moral, trabajador y de mucha energía en el mantenimiento de la dignidad—, sucede entonces que lo descuida todo, con lo que la situación del gobierno queda entorpecida de arriba abajo y abandonada a la negligencia y a la arbitrariedad. Pues no existe otro poder legal o dispositivo que esa autoridad del emperador que apremia y vigila desde arriba. No es la propia conciencia o la propia dignidad la que pueda constreñir a los funcionarios a dar cuenta de sus actos, sino el mandato externo y su estricto mantenimiento. En la revolución que hubo a mediados del siglo XVII, el último emperador de la dinastía entonces reinante era hombre muy apacible y digno; mas a causa de su carácter débil se relajaron las riendas del gobierno, por lo que ineludiblemente estallaron algunas sublevaciones. Los insurrectos llamaron a los manchúes al país. El emperador mismo se quitó la vida para no caer en manos de los enemigos, y con su sangre pudo todavía escribir, en la orla del vestido de su hija, algunas palabras en las que se quejaba profundamente de la injusticia de sus súbditos. Un mandarín que se hallaba junto a él le dio sepultura, y se dio muerte encima de su tumba. Lo mismo hicieron la emperatriz y su

acompañamiento; el último príncipe de la casa imperial, que quedó sitiado en una alejada provincia, cayó en manos de los enemigos y fue ajusticiado. Todos los mandarines que aún se hallaban junto a él perecieron de muerte voluntaria.

[El estatuto jurídico]

Si pasamos ahora de la administración del reino al *estatuto jurídico*, vemos que, con el hecho del principio del régimen patriarcal, los súbditos son considerados cual menores de edad. No se dan, como en la India, clases o estamentos independientes que deban defender intereses propios, pues todo queda dirigido y vigilado desde arriba. Todas las relaciones quedan fijamente determinadas por unas normas jurídicas: tanto los sentimientos espontáneos como el propio criterio moral pasan a ser, por este medio, radicalmente eliminados. El modo como los miembros de la familia tienen que comportarse, por lo que atañe a sus sentimientos, viene determinado de una manera formal por leyes, y la trasgresión de las mismas acarrea, en parte, severas penas. El segundo momento que hemos de considerar aquí es la exterioridad de la relación familiar, que se hace casi una esclavitud. Cada uno puede venderse a sí mismo y a sus hijos, y todo chino compra su mujer. Tan sólo la primera mujer es libre, al paso que las concubinas son esclavas y, en caso de confiscación, pueden ser incautadas igual que los hijos y que cualquier otro objeto.

Un tercer momento estriba en que los castigos consisten, la mayoría de las veces, en puniciones corporales. Entre nosotros sería esto denigrante, pero no lo es en China, por no existir allí todavía el sentimiento del honor. Una paliza es aguantada del modo más sencillo, siendo así que sería lo más desagradable para un hombre con honor, quien no quiere ser considerado como un simple objeto del tacto, sino que posee otras facetas de más fina sensibilidad. Pero los chinos no conocen la subjetividad de la honra; se rinden más a la corrección que al castigo, como entre nosotros pasa con los niños; pues la corrección lleva a un mejoramiento, mientras que el castigo encierra una verdadera imputabilidad. Al recibir un castigo, la molestia sentida obedece tan sólo a un temor ante la sanción, no a la inferioridad de la falta, pues aquí no puede todavía presuponerse la reflexión sobre la naturaleza del actuar mismo. Entre los chinos, todas las faltas, tanto las que se cometen dentro de la familia como en el Estado, son castigadas de un modo externo. Los hijos que faltan de respeto a su padre o a su madre, o los hermanos menores que no lo han tenido para con sus hermanos mayores, reciben unos bastonazos; y si un hijo pretende quejarse de que su padre ha sido injusto con él, o un hermano menor hiciera lo propio respecto a su hermano mayor, recibe cien golpes de caña de bambú y es desterrado por tres años, en el caso de que tenga él razón; pero si no la tiene, es estrangulado. Si un hijo levanta la mano contra su padre, es condenado a que le arranquen la carne del cuerpo con unas tenazas calentadas al rojo vivo. La relación entre marido y mujer es estimada en mucho, igual que las demás relaciones familiares; y la

infidelidad —que sólo raras veces puede darse, a causa del aislamiento de las mujeres— es duramente censurada. Una reprensión parecida tiene lugar cuando el chino muestra mayor inclinación por una de sus concubinas que por su propia esposa, y ésta se queja de ello.

Todo mandarín puede, en China, propinar azotes con caña de bambú, e incluso las personalidades más encumbradas e ilustres, los ministros, y los virreyes, es más, los favoritos del propio emperador son castigados con golpes de caña de bambú. Tras lo cual el emperador queda amigo suyo, igual que antes, y ellos no parecen haber sido afectados en lo más mínimo por el suceso. Cuando, tiempo atrás, la última legación inglesa en China fue conducida por los príncipes y su séquito desde el palacio hasta casa, el maestro de ceremonias, para hacerse lugar, empezó sin más a propinar latigazos a todos los príncipes y personajes.

Por lo que atañe a la imputación, no se hace distinción entre premeditación en el acto y suceso sin culpa o casual, pues la casualidad es tan imputable como la intención, de modo que se inflige la muerte cuando uno es causa fortuita de la muerte de una persona. Esta falta de distinción entre lo casual y lo hecho adrede da lugar a la mayoría de las desavenencias entre ingleses y chinos; pues cuando los ingleses son atacados por los chinos, o si un barco de guerra que se cree agredido se defiende y mata a un chino, por regla general exigen los chinos que el inglés que ha disparado debe perder su vida. Todo aquel que en cierta manera tiene algo que ver con el delito, máxime si éste es contra el emperador, se ve también hundido en la perdición, y toda la familia más próxima es llevada al tormento y a la muerte. El impresor de un escrito censurable, lo mismo que aquellos que lo leen, caen por igual bajo el rigor de la ley. Es muy característica la maniobra a que da pie esa costumbre, en el deseo privado de venganza. Puede decirse de los chinos que son sumamente susceptibles y rencorosos en cuestión de injurias. Para satisfacer su venganza, no puede el agraviado dar muerte a su adversario, porque, de hacerlo, sería ajusticiada toda la familia del homicida; así pues, lo que hace es infligirse un daño a sí mismo, con el fin de acarrear a los otros, por este medio, la perdición. En muchas ciudades ha habido que estrechar las embocaduras de los pozos para que las personas no siguieran ahogándose en ellos. Pues cuando alguien se ha quitado la vida, ordenan las leyes que se haga la investigación más rigurosa sobre la causa de este suceso. Todos los enemigos del suicida son detenidos y torturados, con lo que, finalmente, el ofensor queda descubierto, y él y toda su familia son ajusticiados. En semejante caso, el chino se mata más a gusto a sí mismo que a su adversario, puesto que él en todo caso debe morir, pero en el primero tiene todavía la honra de la sepultura y puede abrigar la esperanza de que su familia recibirá los bienes de su adversario.

La más temible circunstancia en la imputación o la no imputación es que en un acto sea negada la libertad subjetiva y el factor moral. En la ley mosaica, donde aún tampoco se hace una distinción exacta entre «dolus», «culpa», y «casus», se da sin embargo al homicida culpable la posibilidad de un lugar seguro adonde pueda acudir. En estos asuntos, en China no se tiene para nada en cuenta el alto o bajo rango de la persona. Un gran general del imperio, que se había distinguido mucho, fue denigrado ante el

emperador; como castigo de la falta de la que se lo inculpaba, recibió el encargo de vigilar quién no barría la nieve en las callejuelas.

En cuestión de relaciones jurídicas, debemos mencionar aún los cambios en el derecho de propiedad y en la introducción de la esclavitud, que a él va vinculada. Las propiedades rurales, en las que consiste el patrimonio principal de los chinos, fueron consideradas sólo tardíamente como propiedad del Estado. A partir de este momento, se estatuyó que la novena parte de todas las rentas pertenecía al emperador. Más tarde comenzó también la esclavitud, cuya implantación ha sido atribuida al emperador Chihoang-ti, el mismo que en el año 213 a.C. construyó la muralla, que mandó quemar todos los escritos en los que se contenían los viejos derechos de los chinos, y el mismo que puso bajo su dominio numerosos principados de China que eran independientes. Sus guerras hicieron precisamente que las regiones conquistadas pasaran a ser propiedad privada y que a sus habitantes se los convirtiera en siervos. Sin embargo, en China la diferencia entre esclavitud y libertad no puede ser grande, pues ante el emperador todos son iguales, esto es, todos quedan igualmente degradados. Al no haber dignidad, y al no tener nadie un derecho especial ante el otro, viene a preponderar la conciencia de envilecimiento, que degenera fácilmente en una conciencia de abyección e infamia. Con esta abyección se relaciona la gran inmoralidad de los chinos. Son conocidos por engañar doquiera les es posible; el amigo engaña al amigo, y nadie se molesta si el embuste acaso sale mal o llega a enterarse de él. En este asunto proceden los chinos dolosa y arteramente, de modo que los europeos que con ellos tratan han de estar muy alerta. La conciencia de abyección moral se patentiza asimismo en el hecho de lo muy extendida que está la religión de Fo, la cual considera *la nada* como lo supremo y absoluto, o sea, como Dios, y enseña que la máxima perfección está en el menosprecio del individuo.

[La religión]

Ahora nos toca considerar el aspecto *religioso* del Estado chino. En el régimen patriarcal, la elevación religiosa del hombre es algo por sí, es simple moralidad subjetiva y bien obrar. Lo absoluto es, por una parte, la mera regla abstracta de este bien obrar, la eterna equidad; y, por otra, es también la fuerza de ponerla por obra. Fuera de estas simples determinaciones, desaparece cualquier otro respecto del mundo natural con el hombre, así como toda exigencia del alma subjetiva. Los chinos, en su despotismo patriarcal, no precisan de una tal mediación con el Ser supremo; pues queda ya comprendida en la educación, en las leyes de la moralidad subjetiva y de la cortesía, y asimismo en los mandatos y gobierno del emperador. Es éste, tanto como el supremo jerarca del Estado, el jefe también de la religión. Por donde la religión es, aquí, esencialmente religión del Estado. De ésta ha de distinguirse el lamaísmo, por cuanto el mismo no se constituye para el Estado, sino que encierra la religión como conciencia libre, espiritual y desinteresada. La religión china, en cambio, por lo que se ve, no puede ser lo que

llamamos religión. Pues para nosotros es ésta la interioridad del espíritu en sí, al representarse en sí mismo dicho espíritu aquello que constituye su más íntima esencia. En estas esferas, por tanto, queda el hombre sustraído también a su referencia al Estado, y al evadirse a la interioridad, puede emanciparse del poder del régimen mundano.

Pero la religión no se halla en China en este estadio, pues la auténtica creencia sólo es posible allí donde los individuos son en sí y por sí independientes de un poder exterior que coacciona. En China no tiene el individuo ningún rasgo de tal independencia, por lo que es dependiente también en la religión, y lo es ciertamente de los seres naturales, de los cuales el cielo es el más elevado. De estos últimos dependen la cosecha, la estación del año, el crecimiento y la esterilidad. El emperador, como la cumbre y como el poder, es el único que se acerca al cielo, y no los individuos como tales. Él es quien, en las cuatro fiestas, ofrece los sacrificios, al frente de la corte da gracias por la cosecha e implora bendiciones para los sembrados. Este cielo bien podría ser aquí tomado en el sentido de nuestro Dios en su significado del Señor de la naturaleza (así decimos, por ejemplo: «¡Que el cielo nos proteja!»); pero en China no se ve aún de este modo, pues aquí el poder es la autoconciencia individual vista como sustancial: el emperador. El cielo tiene tan sólo, por ello, el significado de naturaleza. Cierto que los jesuitas condescendieron, en China, en dar al Dios cristiano los nombres de Cielo o Tien, pero fueron acusados por esto al papa por otras órdenes cristianas, y el papa envió a un cardenal, quien murió allí; un obispo, que fue enviado a continuación, dispuso que en lugar del Cielo debería decirse Señor del cielo.

La relación de los chinos con su dios Tien, la conciben de tal modo que el buen comportamiento de los individuos y el emperador atrae sus bendiciones, al paso que sus faltas acarrean calamidades y todo género de males. En la religión china hallamos incluso el momento de la hechicería, por cuanto la conducta del hombre es lo absolutamente determinante: si el emperador se porta como debe, necesariamente han de ir bien las cosas y el cielo tiene que disponer buenos sucesos. Una segunda faceta de esta religión es que, por la circunstancia de radicar en el emperador la parte general de las relaciones con el cielo, tiene éste en sus manos también las relaciones más especiales con el mismo; lo cual es tanto como decir la prosperidad de los individuos y provincias. Cuentan éstos con genios (Chen) que se hallan sometidos al emperador, quien acata el poder general del cielo solamente cuando los espíritus particulares del reino de la naturaleza se muestran obedientes a sus leyes. Con lo cual viene a ser, pues, un auténtico legislador para el cielo. Los genios son honrados cada uno a su manera, y se les dedican imágenes escultóricas. Se trata de monstruosas figuras de ídolos, que no son aún objetos de arte por el hecho de que, en ellos, no se representa nada espiritual. Por este motivo resultan únicamente espantosos, temibles y negativos, y velan —como entre los griegos las divinidades de los ríos, las ninfas y las dríadas— sobre los elementos particulares y los seres de la naturaleza. Cada uno de los cinco elementos tiene su genio, y éste se distingue por un color especial. Incluso el dominio de la dinastía que ocupa el trono de China depende de un genio, que precisamente tiene el color amarillo. Pero no menos poseen un determinado genio cada provincia y ciudad, las montañas y los ríos. Todos estos espíritus

se hallan subordinados al emperador, y en el directorio imperial que anualmente se publica vienen reseñados tanto los funcionarios como los genios a quienes queda encomendado tal arroyo, tal río, etc. Si ocurre una desgracia se destituye al genio, lo mismo que a un mandarín.

Los genios tienen incontables templos (en Pekín ascienden a unos diez mil), con una multitud de sacerdotes y cenobios. Estos bonzos viven célibes y los chinos solicitan su consejo en todas sus necesidades. Pero, fuera de estos trances, ni ellos ni los templos son muy venerados. La embajada inglesa de Lord Macartney fue incluso alojada en los templos, porque se los emplea como posada. Un emperador ha secularizado muchos miles de estos cenobios, obligando a los bonzos a volver a la vida civil y gravando los bienes con impuestos. Los bonzos vaticinan y conjuran, pues los chinos están pendientes de una infinidad de supersticiones; la superstición se asienta precisamente en la falta de independencia de lo interior y presupone lo contrario de la libertad del espíritu. En todo lo que se emprende —por ejemplo, si hay que concretar el lugar donde construir una casa, el emplazamiento de una sepultura, y cosas análogas— se acude al consejo de los adivinos. En el *Y-king* se indican algunas líneas que designan las formas y categorías fundamentales, por lo cual este libro es llamado también el libro de los destinos. A la combinación de tales líneas se le atribuye una cierta significación, y aquí se tiene la base de la profecía. O se arroja al aire un cierto número de palitos y se predice la suerte según el modo como caen. Lo que nosotros tenemos por casual y por conexión natural, intentan los chinos producirlo o conseguirlo mediante sortilegio; en lo cual se pone de relieve una vez más su pobreza de espíritu.

[La ciencia]

Con esta falta de interioridad propia se relaciona también la configuración de la *ciencia* china. Cuando hablamos de las ciencias chinas, tenemos que habérnoslas con el gran renombre de su perfección y antigüedad. Si las consideramos más de cerca, vemos que las ciencias son tenidas en gran veneración, y en una pública estima y promoción que emanan del gobierno. El propio emperador es uno de los que más se distinguen en literatura. Un colegio privado redacta los decretos del emperador para que aparezcan escritos en el mejor estilo, pues esto constituye cabalmente un importante asunto de Estado. Esta misma perfección estilística deben cuidarla los mandarines en sus bandos, ya que la forma debe corresponder también a la excelencia del contenido.

La academia de las ciencias es una de las máximas autoridades del Estado. A sus miembros los examina el propio emperador; viven en palacio, y por un lado son secretarios y, por otro, historiadores del imperio, físicos y geógrafos. Cuando se hace alguna propuesta para una nueva ley, la academia debe redactar sus informes. A modo de introducción, ha de hacer una reseña histórica de las antiguas instituciones; o, si el asunto tiene que ver con el extranjero, se requiere una descripción de los países que vienen al

caso. El emperador mismo escribe los prólogos de las obras compuestas por la academia. Entre los últimos emperadores, *Kieng-long* se ha destacado de un modo singular por sus conocimientos científicos: escribió mucho, pero se ha distinguido aún mucho más por la publicación de las obras más importantes de China. Un príncipe imperial se hallaba al frente de la comisión encargada de corregir las faltas de imprenta; cuando la obra había pasado por todas las manos, volvía de nuevo al emperador, quien castigaba severamente toda falta que encontraba.

Si por una parte parece honrarse y cultivarse al máximo las ciencias, se echa en ellas de menos, por otro lado, aquel libre basamento de la interioridad y el verdadero interés científico que las convierte en una ocupación teorética. No hay aquí lugar para un libre e ideal reino del espíritu; lo que aquí puede llamarse científico es de naturaleza empírica, y está esencialmente al servicio de lo provechoso para el Estado y para sus necesidades y las de los individuos.

El tipo de *escritura* constituye ya una gran dificultad para el desarrollo de las ciencias; o, más bien, al revés: al no haber el verdadero interés científico, carecen los chinos de un instrumento mejor para la exposición y comunicación del pensamiento. Como es sabido, junto al lenguaje oral tienen una escritura de índole tal que no denota, como la nuestra, cada sonido; no pone ante la vista las palabras expresadas, sino que manifiesta las ideas mismas por medio de signos. De buenas a primeras parece constituir esto una notable ventaja y ha impresionado a muchos grandes hombres, entre otros incluso a Leibniz; pero resulta precisamente lo contrario de una ventaja. Pues si empezamos por considerar el efecto de este modo de escribir sobre el *lenguaje oral*, vemos que es éste, en los chinos, muy imperfecto, justamente a causa de la disociación que establece. Pues nuestro lenguaje oral se configura, en orden a su precisión, especialmente por el hecho de que la escritura debe hallar signos para los distintos sonidos particulares, que nosotros aprendemos a expresar de un modo exacto mediante la lectura. Los chinos, a quienes falta ese medio de moldear el lenguaje oral, no convierten las modificaciones de los sonidos en determinadas voces representables por letras y sílabas. Su lenguaje oral consta de una incalculable multitud de palabras monosilábicas, que son usadas para más de un significado. La diferencia de significación es sugerida solamente ya por el contexto, ya por el acento y por la expresión rápida o lenta, suave o sonora. A este efecto, los oídos de los chinos se han educado muy finamente. Es así como encuentro yo que «po», según el sonido, tiene once significados distintos: cristal, hervir, aventar el trigo, cortar, regar, preparar, mujer anciana, esclavo, hombre generoso, persona lista, un poco.

Por lo que respecta a la escritura, quiero poner de relieve tan sólo el estorbo que ella supone para el progreso de las ciencias. Nuestra escritura es muy fácil de leer, por el hecho de que particularizamos nuestro lenguaje oral en unos veintiocho sonidos (y mediante esta concreción el lenguaje oral queda determinado, se limita la multitud de las posibles voces y queda descartada la multiplicidad de las confusas voces intermedias); tenemos el trabajo de aprender tan sólo estos signos y su relación. En vez de estos veinticinco signos, los chinos han de aprender muchos miles; para el uso corriente, se

cuentan hasta 9.353, que suben a 10.516 si se les añade los incorporados últimamente; y el número absoluto de los caracteres para los conceptos y sus combinaciones, utilizados en los libros, asciende de los ochenta a los noventa mil.

Por lo que hace a la ciencia misma, la *historia* de los chinos se ocupa tan sólo de los meros hechos escuetos, sin entrar en enjuiciamientos ni razonamientos. La *jurisprudencia* se contenta igualmente con reseñar las leyes concretas, y la *moral* lo hace con los deberes determinados, como si no hubieran de dar cuenta de su interna fundamentación. Pero los chinos tienen también una *filosofía*, cuyos motivos básicos son muy antiguos, pues ya el *Y-king*, el «Libro de los destinos», trata del principio y el fin de las cosas. En este libro se hallan las dos ideas totalmente abstractas de la unidad y la dualidad, con lo cual la filosofía de los chinos parece arrancar de las mismas ideas fundamentales que la doctrina pitagórica.[5] El principio es la razón, *Tao*, esa entidad que es la base de todo y que lo produce todo. El conocimiento de sus formas posee también entre los chinos la categoría de ciencia suprema; sin embargo, nada tiene ésta que ver con las disciplinas que tocan más de cerca al Estado. Son famosas las obras de Lao-tse, y principalmente la que lleva por título *Tao-te-king*. Confucio, en el siglo VI a.C., visitó a este filósofo para testimoniarle su veneración. Aun cuando el estudio de estas obras filosóficas se halla al alcance de cualquier chino, no obstante hay una secta especial que se dedica a ello, la cual se llama Tao-tse o adoradores de la razón. Éstos se apartan de la vida civil, y en su ideología lo visionario anda muy mezclado con lo místico. Piensan, por ejemplo, que quien conoce la razón está en posesión de un medio general que ha de ser tenido por poderoso y que comunica una fuerza sobrenatural, de tal manera que su poseedor sería capaz de elevarse al cielo y nunca estaría sometido a la muerte (algo así como lo que en una ocasión se nos dijo de un elixir universal de vida). De las obras de Confucio tenemos un mayor conocimiento; China le debe la redacción de los King, pero, además, muchas obras personales sobre moral que constituyen el fundamento del tipo de vida y conducta de los chinos. En la obra principal de Confucio, que ha sido traducida al inglés, se contienen máximas morales ciertamente correctas, pero se observa en ellas una palabrería, una reflexión y una divagación que no les permite elevarse por encima del nivel común.

En cuanto a las ciencias restantes, no son consideradas como tales, sino más bien como conocimientos encaminados a objetivos prácticos. Los chinos han perdido mucho en el dominio de las matemáticas, de la física y de la astronomía, pues su renombre en estas materias era antes muy grande. Sabían mucho de ellas cuando los europeos no las habían descubierto aún, pero no fueron capaces de sacarles ninguna aplicación práctica, como por ejemplo el imán o el arte de imprimir libros. En relación con esto último, los chinos han permanecido especialmente estancados en el grabar las letras en tablas de madera para hacer luego su impresión; nada saben de los tipos movibles. Pretenden haber descubierto también la pólvora antes que los europeos, pero los jesuitas hubieron de fundirles los primeros cañones. Por lo que toca a las matemáticas, los chinos saben calcular muy bien, pero desconocen la faceta superior de esta ciencia. Durante mucho tiempo han pasado por ser grandes astrónomos; *La Place* ha investigado sus

conocimientos en esta materia, hallando que poseen algunas viejas informaciones y noticias sobre los eclipses de sol y de luna, lo cual en verdad no constituye todavía la ciencia. Por lo demás, tales noticias son tan imprecisas que propiamente no pueden en modo alguno ser tenidas como conocimientos; en el *Chu-king*, en un intervalo de 1.500 años se da constancia tan sólo de dos eclipses de sol. La prueba más fehaciente del nivel que entre los chinos alcanza la ciencia de la astronomía la tenemos en el hecho de que, desde hace varios siglos, los calendarios son allí confeccionados por los europeos. Cuando en épocas anteriores eran todavía astrónomos chinos los que fijaban el calendario, ocurría con cierta frecuencia que se hacían falsas indicaciones sobre los eclipses de sol y de luna, las cuales acarreaban sentencia de muerte contra sus autores. Los telescopios que los chinos recibieron de los europeos como presente los conservan a modo de ornamento; lo cierto es que no han sabido hacer de ellos ningún uso.

También la medicina ha sido cultivada por los chinos, pero como algo simplemente empírico y en lo que reina la mayor superstición. En general, tiene este pueblo una gran habilidad para la imitación, la cual halla su aplicación no sólo en la vida cotidiana, sino también en el arte. Todavía no ha llegado a la representación de lo bello como bello, pues en la pintura no hay perspectiva ni sombras; y aun cuando el pintor chino copia bien los cuadros europeos, como lo copia bien todo en general, y aunque sabe exactamente cuántas escamas tiene una carpa y cuántos cortes tienen las hojas, cuál es la forma de los distintos árboles y la inclinación de sus ramas, sin embargo lo sublime, lo ideal y lo bello no constituyen el terreno propio de su arte y de su habilidad. Por otra parte, los chinos son demasiado orgullosos para aprender algo de los europeos, a pesar de que a menudo deben reconocer su superioridad. Así, en Cantón un comerciante mandó construir una embarcación europea, pero fue destruida en seguida por orden del gobernador. Los europeos son tratados como mendigos, por el hecho de que se han visto precisados a dejar su patria y a buscar su sustento en un lugar distinto de su país. Por el contrario, los europeos, porque tienen espíritu, no han podido aún imitar la habilidad externa y completamente natural de los chinos. Pues sus barnices, la elaboración de sus metales y en especial el arte de conservarlos muy delgados al fundirlos, y la preparación de porcelanas son cosas, entre otras muchas, que no han sido todavía igualadas.

Éste es el carácter del pueblo chino en todas sus facetas. Lo que más lo distingue es su distanciamiento de todo lo que es propio del espíritu: libre moralidad objetiva, moralidad subjetiva, sentimiento, religión interior, ciencia y arte propiamente dicho. El emperador habla al pueblo siempre con majestad, con bondad paternal y con suavidad; este pueblo, sin embargo, tiene tan sólo el más bajo concepto de sí mismo, creyendo haber nacido únicamente para empujar el carro de la majestad imperial. El peso que lo oprime contra el suelo parece serle su destino inevitable, y no resulta espantoso a esas gentes el venderse como esclavos y comer el pan amargo de la servidumbre. El suicidio por motivos de venganza, el abandono de los recién nacidos como habitual y cosa de todos los días ponen en evidencia la poquísima estimación en que los chinos se tienen ante sí mismos y ante los hombres; y aunque no se dé ninguna diferencia por nacimiento y pueda cualquier persona llegar a la mayor dignidad, tengamos presente que esta

igualdad no ha sido conquistada por la importancia que tiene la interioridad del hombre, sino que es fruto de una autovaloración personal que aún no ha llegado a ninguna diferenciación.

---

5 *Cf.* Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, 1, pág. 138 y sigs. (1.ª ed.)

INDIA

La India es también, como China, una configuración [histórica] que tiene, a la vez, antigüedad y actualidad, habiendo permanecido estacionaria e inmóvil y alcanzado la perfección interior más acabada. Ha sido siempre un país nostálgico, y nos parece todavía un reino maravilloso y un mundo de hechizo. En contraposición al Estado chino, que en todas sus instituciones abunda en el cálculo más prosaico, es la India el país de la fantasía y de la sensibilidad. En principio, el momento del progreso [de la historia, es decir, de la Idea] es el siguiente. En China, el principio patriarcal ejerce su imperio sobre individuos irresponsables: la ley que todo lo reglamenta y la vigilancia moral del emperador hacen las veces de la decisión moral personal. El interés del espíritu está ahora en que la determinación puesta como externa pase a ser interior, y que el mundo natural y el espiritual queden determinados como un mundo interior perteneciente a la inteligencia, con lo que se establece la unidad en general de la subjetividad y del ser, o sea, el idealismo de la realidad *[des Daseins]*. Este idealismo tiene lugar en la India, pero sólo como un idealismo no conceptual o de la imaginación, la cual ciertamente toma su comienzo y material de lo existente, pero lo convierte todo en algo imaginado; pues aun cuando lo imaginado parece en verdad impregnado de concepto, y el pensamiento viene a jugar aquí un papel, lo cierto es que esto ocurre únicamente en una unificación fortuita. Pero al hacer ahora su entrada el pensamiento mismo abstracto y absoluto, como contenido, en semejantes ensueños, podrá decirse: lo que aquí vemos representado es Dios en el vértigo de su ensueño. Pues no se trata del delirio de un sujeto empírico, que posee su personalidad concreta y propiamente es ésta la única a la cual debe él dar apertura; sino que se trata del delirio del espíritu ilimitado mismo.

[La India, país de ensueño]

Es notable una belleza típica en las mujeres. Su rostro se halla revestido de una piel tersa de suave y agradable color sonrosado, que no es simplemente como el carmín de la buena salud y la vida pletórica, sino que es un rosáceo más sutil, algo así como un hálito espiritual emanado del interior. Los rasgos femeninos, con la mirada del ojo y el gesto de la boca, aparecen dulces, suaves y con cierta lasitud. Esta belleza casi extraterrena puede observarse en las mujeres en los días subsiguientes al parto, cuando ellas, liberadas de la agobiante carga del niño y del ajetreo del alumbramiento, pasan a la felicidad que les procura el presente de un hijo querido. Este matiz de belleza se ve también en las mujeres que duermen un sueño mágico o sonámbulo, habiendo entrado, con este motivo, en relación con un mundo más hermoso; es este matiz el que un gran artista (Schoreel)

ha dado también a María en el momento de su tránsito: su espíritu, que ya se eleva a la región bienaventurada, vivifica todavía por una vez su rostro moribundo, como dándole un beso de despedida. En el mundo indio hallamos la belleza femenina incluso en su forma más encantadora: una belleza debida a la distensión nerviosa, que excluye todo lo que suponga desigualdad, rigidez y tirantez; sólo se manifiesta un alma sensible, pero un alma en la que se hace ostensible la muerte del espíritu libre y fundado en sí mismo.

Pues si tomáramos más en consideración la gracia, llena de fantasía y de alma, de semejante vida en flor, en la que todo el ambiente y todas las relaciones están impregnadas de exhalación de rosas y en la cual el mundo se halla transformado en un jardín de amor; y si penetráramos luego ahí con el concepto de la dignidad del hombre y de la libertad, podríamos ciertamente, cuanto más impresionados hemos quedado a primera vista, tanta mayor abyección hallar después en todos sentidos.

Hay que concretar aún más el carácter del espíritu *soñador* como el principio general de la naturaleza india. En el sueño, el individuo cesa de saberse como *tal*, aparte de los objetos. Estando despierto, yo soy para mí, y el otro es un ente externo y fijo frente a mí, como yo lo soy frente a él. Como ente externo, se abre el otro a una comunicación inteligente y a un sistema de relaciones del que mi singularidad propia es un miembro, una singularidad a él vinculada; es ésta la esfera de la inteligencia. En el ensueño, por el contrario, no tiene lugar tal disociación. El espíritu ha cesado de ser para sí frente a lo otro, con lo cual cesa la separación en general de lo externo y particular frente a su universalidad y a su esencia. El indio soñador es, por lo mismo, todo lo que nosotros denominamos finito y particular, y es, a la vez, como un ser infinitamente universal e ilimitado en él mismo, como un algo divino. La concepción india es el panteísmo absolutamente universal, y por cierto que no es un panteísmo del pensamiento, sino de la fantasía. Hay una sustancia, y todas las individualizaciones vienen vivificadas y animadas inmediatamente, con lo que pasan a ser potencias particulares. La materia y el contenido sensibles quedan, en lo universal e inconmensurable, tan sólo acogidos y someramente introducidos; no son liberados por la fuerza espontánea del espíritu hasta alcanzar una forma bella, no son así idealizados en el espíritu, de modo que lo sensible no hiciera más que estar al servicio de lo espiritual y fuera expresión suya que trata de ajustársele; sino que, por el contrario, esto sensible se extiende a lo inconmensurable e inmenso, con lo cual lo divino se hace extravagante, confuso y ridículo. Estos ensueños no son cuentos hueros o un juego de la imaginación, de suerte que el espíritu no pasaría aquí de hacer fantasmagorías; sino que en eso él se halla perdido, está arrojado de una a otra parte por esos ensueños como si fueran ellos su realidad y su seriedad; el espíritu queda abandonado a esas entidades finitas como a sus dueños y dioses. Así, pues, todo —el sol, la luna, las estrellas, el Ganges, el Indo, los animales, las flores— todo es para él un dios; con lo cual lo finito, al perder en esta divinidad su estado y su consistencia, queda privado de toda inteligencia; y viceversa: lo divino, al ser por sí, debido a esta forma inferior, algo mudable y perecedero, queda del todo impurificado y absurdo.

Teniendo presente esta general divinización de todo lo finito y la correspondiente degradación de lo divino, la idea de la humanización o encarnación de Dios resulta una

tesis que no es tan extraordinaria. El papagayo, la vaca, el mono, etc., son también encarnaciones de Dios y no quedan elevados sobre su propia esencia. Lo divino no pasa a ser individualizado en forma de sujeto o de espíritu concreto, sino que es degradado hasta lo vil y falto de sentido. Éste es, en general, el tipo de la concepción india del universo. Las cosas carecen de un aspecto conceptual y de la correlación finita y coherente de causa y efecto, como carece asimismo el hombre de la solidez del poder ser libre por sí, de la personalidad y de la libertad.

[Carácter histórico y geográfico de la India]

La India cuenta, en algunos aspectos, con relaciones exteriormente históricas. Se ha descubierto recientemente que la lengua sánscrita constituye una base de todos los desarrollos posteriores de las lenguas europeas, por ejemplo del griego, del latín, del alemán. La India representa, además, el punto de partida para todo el mundo occidental; pero esta relación histórica exterior queda limitada más bien a una mera propagación natural de los pueblos, que tuvo aquí su punto de origen. Aunque se podrían hallar en la India los elementos de ulteriores desarrollos, y aun cuando contemos con vestigios indicadores de que tales elementos pasaron hacia el Occidente, resulta sin embargo tan abstracto este trasplante que aquello que en pueblos posteriores nos puede ofrecer algún interés no es ya lo que recibieron de la India, sino algo más concreto que se formaron ellos mismos, y en lo cual obraron del mejor modo dejando de lado los elementos indios. La propagación de lo indio tiene un carácter prehistórico, *pues historia es sólo aquello que en la evolución del espíritu constituye una época esencial*. El éxodo de la India en general es únicamente una extensión muda e inactiva, es decir, sin actuación política. Los indios no han llevado a cabo ninguna conquista hacia el exterior, sino que han sido ellos los conquistados. Y al modo que la India septentrional es, sin alboroto, un punto de partida de natural expansión, India en general constituye, en cuanto país *apetecido*, un momento esencial de toda la historia. Desde las épocas más remotas, todos los pueblos han encaminado sus deseos y apetencias a encontrar un acceso a los tesoros de este país maravilloso, que son lo más primoroso que hay en este mundo: tanto tesoros de la naturaleza —perlas, diamantes, perfumes, esencias de rosa, elefantes, leones, etc.— como tesoros de sabiduría. La ruta que estas riquezas han tomado hacia el Occidente ha sido, en todas las épocas, una circunstancia histórica que estuvo entreverada con el destino de las naciones. Por otra parte, las naciones han logrado penetrar en este país de sus deseos; casi no ha habido ninguna gran nación del este ni del oeste neoeuropeo que no se haya hecho allí con algún trozo mayor o menor. En el mundo antiguo, Alejandro Magno fue el primero que consiguió internarse por tierra hacia la India, pero en realidad no hizo más que tocarla. Los europeos del Nuevo Mundo han podido entrar en contacto directo con esta tierra maravillosa solamente llegando por detrás y, además, por mar (el cual, según ya dijimos, en general es lo que une). Los ingleses, o, mejor dicho, la

Compañía de las Indias Orientales, son los amos del país, pues el destino inevitable de los reinos asiáticos es quedar sometidos a los europeos y, una vez más, India deberá rendirse a esta suerte. El número de habitantes asciende a los 200 millones, de los cuales están directamente subordinados a los ingleses un número que oscila entre los 100 y los 112 millones. Los príncipes que no se hallan inmediatamente sojuzgados tienen agentes ingleses en sus cortes y hay tropas inglesas a sueldo suyo. Desde que cayó en poder de los ingleses el país de los mahratos, ya nada se mantendrá independiente frente a su dominio, que ha puesto ya pie en el reino birmano y ha ido más allá del Brahmaputra, que limita la India por el este.

India propiamente dicha es el país que los ingleses dividen en dos grandes partes: el *Decán*, la gran península que tiene al este el golfo de Bengala y, al oeste, el océano Índico; y el *Indostán*, que está formado por el valle del Ganges y se alarga hacia Persia. Por el lado nordeste, el Indostán queda limitado por el Himalaya, que ha sido reconocido por los europeos como la cordillera más alta del mundo, puesto que sus cumbres se hallan a unos 26.000 pies sobre el nivel del mar. Por la otra vertiente de estas montañas el país desciende de nuevo; el dominio de los chinos se extiende hasta ahí, y cuando los ingleses pretendieron avanzar hasta el Dalai-Lama en Lhasa, fueron detenidos por los chinos. En la India, hacia el oeste, corre el Indo, en el que se juntan los cinco ríos que son llamados el Penjab; es hasta ellos que avanzó Alejandro Magno. El dominio de los ingleses no se extiende hasta el Indo; allí mora la secta de los sijs, que tienen una constitución totalmente democrática, y que se han desentendido tanto de la religión india como de la musulmana, manteniéndose en un término medio entre las dos al reconocer únicamente un ser supremo. Constituyen un pueblo poderoso y han sojuzgado a Kabul y a Cachemira. Además de ellos, a lo largo del Indo moran tribus auténticamente indias de la casta de los guerreros. Entre el Indo y su hermano gemelo, el Ganges, se extienden grandes planicies, y el Ganges forma en sus riberas amplios reinos, en los que las ciencias se han perfeccionado hasta un grado tan elevado que los países del valle del Ganges tienen un renombre todavía mayor que los del valle del Indo. Especialmente floreciente es el reino de Bengala. El Nerbuda hace de frontera entre el Decán y el Indostán. La península del Decán exhibe una diversidad mucho mayor que el Indostán y sus ríos tienen un carácter sagrado comparable casi al del Indo y del Ganges, el cual se ha convertido en la India en un nombre común a todos los ríos, como el río *kat'exochèn*. Es a causa del río Indo que denominamos indios a los habitantes del país que ahora hemos de considerar (los ingleses los llaman *hindúes*). Ellos no han dado nunca un nombre al conjunto del país, pues nunca ha sido un solo reino; sin embargo, nosotros lo consideramos como tal.

[Los estamentos sociales]

Por lo que respecta a la vida política de los indios, ha de comenzarse por tener en cuenta

el avance que en este sentido se da en comparación con China. En este país predominaba la igualdad de todos los individuos y, por eso, el mando estaba en el centro, que es el emperador; de suerte que lo particular no podía llegar a ninguna autonomía ni libertad subjetiva. El primer progreso de esta unidad es que se pone de relieve la diferencia, la cual, en su particularidad, viene a ser independiente frente a la unidad que lo domina todo. Lo propio de una vida orgánica está, por una parte, en un alma, y, por otra, en el hecho de que las diferencias quedan desplegadas y extendidas; éstas se coordinan y, en su particularidad, dan lugar a un sistema total, pero de tal modo que su actividad reconstruye el alma única. Esta libertad de la particularización no se halla en China, pues el fallo está precisamente en que las diferencias no pueden lograr una autonomía. En este sentido, se hace en la India el esencial progreso de que, a partir de la unidad del déspota, se constituyen miembros independientes. Sin embargo, estas diferencias caen de nuevo en la naturaleza; en lugar de accionar ellas el alma como lo uno del ser vivo —cual sucede en la vida orgánica— y de engendrarla libre, la petrifican y endurecen, condenando con su solidez al pueblo indio a la más degradante servidumbre del espíritu.

Estas diferencias son las *castas*. En todo Estado racional deben aparecer unas diferencias; los individuos han de llegar a la libertad subjetiva y poner de sí mismos estas diferencias. Pero en la India no puede hablarse todavía de libertad ni de moralidad objetiva interior, sino que las diferencias que allí se aprecian son únicamente las debidas a las ocupaciones personales y a los niveles sociales. En el propio Estado libre, las diferencias forman círculos particulares que se agrupan según su género de actividad, de modo que en ellos cobran los individuos su libertad; en la India, sin embargo, lo que tiene lugar es tan sólo la diferencia de las masas, la cual, con todo, penetra toda la vida política y la conciencia religiosa. Por este hecho, las diferencias de clase permanecen —igual que en China la unidad— en un igual grado originario de sustancialidad; es decir, no han tomado su procedencia de la subjetividad libre de los individuos.

Si nos preguntamos por el concepto del Estado y por sus diversos cometidos, vemos que su primer quehacer esencial es aquel cuyo fin es lo totalmente universal, del cual se hace consciente el hombre primeramente en la religión y, luego, en la ciencia. Dios, lo divino, es lo absolutamente universal. Por lo tanto, el primer estamento será aquel mediante el cual lo divino es producido y obrado: la clase de los *brahmanes*. El segundo momento, o el segundo estamento, representará la fuerza y valentía subjetivas. Pues la fuerza debe entrar en juego para que el conjunto pueda subsistir y se haga un puesto cabe los otros conjuntos o Estados. Esta clase social es la de los guerreros y gobernantes, los *chatrias*, si bien se dio con frecuencia que ostentaron también brahmanes el poder. El tercer cometido del Estado tiene por objeto las cosas de detalle propias de la vida y la satisfacción de las necesidades, comprendiendo en sí la agricultura, la industria y el comercio: la clase de los *vaisias*. El cuarto momento, por último, es el estamento de la servidumbre, es el que se utiliza como recurso, cuya misión es trabajar para los demás a cambio de un salario para una corta subsistencia: es la casta de los *sudras* (esta clase servil no puede constituir ningún estamento particular propiamente orgánico en el Estado, porque sólo sirve a los individuos; sus quehaceres, por lo mismo, son cosa de

particularidad, que se juntan simplemente a los anteriores).

Frente a este régimen de castas se suscita, especialmente en estos últimos tiempos, la idea de que se considera el Estado sólo por el aspecto jurídico en abstracto, siguiéndose de aquí que no ha de haber ninguna diferenciación de clases sociales. Pero la igualdad, en la vida del Estado, es algo del todo imposible; pues en todo instante hay que contar con la diferencia individual del sexo y de la edad, e incluso cuando se dice: «Todos los ciudadanos deben participar por igual en el gobierno», se pasan inmediatamente por alto las mujeres y niños, que quedan excluidos. La diferencia de pobreza y riqueza, así como el influjo de la habilidad y el talento, tampoco pueden desecharse, rebatiendo ya desde buen comienzo aquellas afirmaciones abstractas. Pero si, de acuerdo con este principio, admitimos una diversificación de funciones y de los niveles sociales que las desempeñan, nos hallamos con todo, aquí en la India, con la peculiaridad de que es por *nacimiento* que el individuo pertenece esencialmente a una casta y queda vinculado a ella. Con esto sucede que la vitalidad concreta que vemos originarse cae aquí de nuevo justamente en la muerte, resultando así entorpecida la vida que podría aflorar; el atisbo de realización de libertad en estas diferencias queda, por tal motivo, completamente aniquilado.

Lo que el nacimiento ha separado no debe luego conjuntarlo la arbitrariedad, y es por eso que las castas no podrán nunca mezclarse ni contraer matrimonio unas con otras. Sin embargo, Arriano (*Ind.*, II) cuenta ya siete castas, y últimamente han llegado a encontrarse más de treinta, que, pese a lo dicho, se han originado por la fusión de las distintas clases sociales. A esto ha de conducir necesariamente la poligamia. A un brahmán, por ejemplo, le están permitidas tres mujeres de las otras tres castas, si de la suya empezó por tomar una sola esposa. Los hijos que nacían de esa mezcolanza de castas no pertenecían, al principio, a ninguna; pero un rey buscó un medio de encasillar a estos desprovistos de casta, y encontró uno que vino a ser, a la vez, el comienzo de las artes y manufacturas. Pues los hijos fueron acogidos en industrias diversas: un grupo se convirtió en tejedores, otro trabajó el hierro, apareciendo así, de los distintos oficios, estamentos variados. La más preeminente de estas castas mezcladas es la que procede de la unión de un brahmán con una mujer de la clase de los guerreros; la ínfima es la de los chandalas, quienes están forzados a retirar los cadáveres, a ajusticiar a los criminales y, de un modo general, a ocuparse de todo lo impuro. Esta casta es repudiada y aborrecida, tiene que vivir aparte y lejos de la comunidad con las otras. Los chandalas deben apartarse del camino si se cruzan con alguien de una casta superior, y al que no se aparte, todo brahmán tiene el derecho de derribarlo o matarlo. Si un chandala bebe de un estanque, queda éste impurificado y necesita de una nueva consagración.

Lo primero que consideraremos es la situación de estas castas. Si nos preguntamos por su origen, hay que mencionar el modo como lo cuenta el mito. Según éste, la casta de los brahmanes ha salido de la boca de Brahma, la casta de los guerreros procede de sus brazos, los artesanos salieron de su cadera, y los siervos, de su pie. Algunos historiadores han establecido la hipótesis de que los brahmanes habían constituido un propio pueblo de sacerdotes, proviniendo esta invención, sobre todo, de los brahmanes mismos. Un pueblo de solos sacerdotes es, a buen seguro, el mayor de los absurdos,

pues comprendemos a priori que una distinción de clases puede tener lugar sólo dentro de un pueblo; en todo pueblo han de hallarse las diversas ocupaciones, pues pertenecen a la objetividad del espíritu, y es esencial que *un* estamento presuponga el otro, y que el origen de las castas en general sea sólo resultado de la vida conjunta. Un pueblo de sacerdotes no puede subsistir sin labradores y guerreros. Los estamentos no pueden yuxtaponerse exteriormente, sino tan sólo coordinarse desde el interior hacia fuera; van de dentro afuera, pero no de fuera adentro.

Pero el hecho de que estas diferencias sean aquí debidas a la naturaleza es algo que brota del concepto de Oriente en general. Pues si, a decir verdad, la subjetividad debiera estar autorizada a escogerse su propio quehacer, ocurre en Oriente que la subjetividad interna en general no es todavía reconocida como autónoma; y si aparecen las diferencias, viene tal fenómeno vinculado no a que el individuo las elija por sí mismo, sino que le son conferidas por la naturaleza. En China depende el pueblo, sin diferenciación de clases, de las leyes y de la voluntad moral del emperador; depende pues, al menos, de una voluntad humana. Platón hace que, en su Estado, las diferencias en orden a las distintas funciones queden dispuestas por el que gobierna; por tanto, también aquí lo que determina es algo de orden moral, espiritual. En la India este gobernante es la naturaleza. Pero la determinación natural no tendría que llevar aún al nivel de degradación que aquí vemos, si las diferencias se limitaran tan sólo al quehacer con lo terreno, a las formaciones del espíritu objetivo. En la situación feudal de la Edad Media los individuos se hallaban asimismo vinculados a un determinado estamento, pero había un nivel superior para todos, y tenían todos libertad de pasar al estamento eclesiástico. La gran diferencia está en que la religión es algo igual para todos, y en que, aunque el hijo del artesano sea artesano y el del campesino, campesino, dependiendo a menudo la libre elección de algunas circunstancias que coaccionan, el momento religioso guarda idéntica relación con todos, teniendo todos por la religión un valor absoluto. Pero en la India ocurre justamente lo contrario de esto. Otra diferencia entre las clases del mundo cristiano y las del mundo indio estaría ciertamente en la dignidad moral, que entre nosotros se halla en todos los niveles sociales y constituye aquello que el hombre debe tener en y por sí mismo. Los niveles superiores son, en esto, iguales a los inferiores; y, al ser la religión la esfera superior en la que todos se clarifican, adquieren todos los estamentos la igualdad ante la ley, el derecho de la persona y el de la propiedad. Pero en la India, como ya hemos dicho, por el hecho de que las diferencias se extienden no sólo a la objetividad del espíritu, sino también a su absoluta interioridad, agotando así todas sus relaciones, no se da ni moralidad objetiva, ni justicia ni religiosidad.

Cada casta tiene sus derechos y deberes particulares; con lo cual los derechos y deberes no son los del hombre en general, sino los de una casta determinada. Si nosotros decimos que el valor es una virtud, nos hallamos con que dicen los indios: el valor es la virtud de los chatrias. No existe humanidad absolutamente hablando, ni deber humano y sentimiento humano, sino que hay tan sólo deberes de las castas particulares. Todo se halla petrificado en las diferencias, y sobre esta petrificación reina la arbitrariedad. No hay moralidad objetiva ni dignidad humana, las malas pasiones quedan por encima de

ellas; el espíritu emigra al mundo de los sueños, y lo supremo es la aniquilación.

[La casta de los brahmanes]

Para comprender mejor lo que son los *brahmanes* y el prestigio de que gozan debemos ahondar en la religión y sus doctrinas, a lo cual volveremos todavía más adelante, pues la situación de los derechos de las castas unas frente a otras tiene su fundamento en la cuestión religiosa. *Brahma* (neutro) es lo supremo en la religión, pero hay aún otras divinidades principales: *Brahmâ* (masculino), *Vishnú* o *Krishma*, en infinitas formas, y *Shiva*; esta tríada forma un solo conjunto. Brahmâ es lo más excelso, pero Vishnú o Krishma, Shiva, y también el sol, el aire, etc., son asimismo Brahm, es decir, unidad sustancial. A Brahm mismo no se le ofrecen sacrificios ni se le tributa culto; pero a todos los demás ídolos se les hacen plegarias. Brahm es la unidad sustancial de todo. La máxima situación religiosa del hombre es el elevarse hasta Brahm. Si preguntamos a un brahmán qué cosa sea Brahm, nos responderá: si yo me reconcentro en mí mismo, cerrando todos los sentidos externos, y digo en mí mismo «Om», es esto Brahm. En esta abstracción del hombre se da existencia a la abstracta unidad con Dios. Una abstracción puede dejarlo todo inalterado, como el estado de oración, que es susceptible de tener lugar momentáneamente en cualquier persona; pero en el caso de los indios este recogimiento interior está dirigido de un modo negativo contra todo lo concreto, y lo más excelso es esa elevación por la cual el indio mismo se hace divinidad.

Los brahmanes se hallan ya, por nacimiento, en posesión de lo divino. Con esto, la distinción de clases encierra también una diferenciación de dioses presentes [a saber, los brahmanes] y hombres finitos. Las otras castas pueden también tener parte en el hecho de una reencarnación, pero deberán someterse a interminables renuncias, sufrimientos y expiaciones. El rasgo fundamental que ahí domina es el menosprecio de la vida y del hombre viviente. Una gran parte de los que no son brahmanes aspiran a la reencarnación. Se los llama yoguis. Un inglés que, en un viaje hacia el Tíbet camino del Dalai-Lama, encontró a uno de esos yoguis refiere lo siguiente. El yogui se encontraba ya en el segundo grado para alcanzar el poder de un brahmán. El primer grado lo había superado aguantándose durante doce años sobre sus piernas, sin sentarse ni acostarse. Empezó por atarse con una cuerda a un árbol hasta que se acostumbró a dormir de pie. El segundo grado lo realizaba de este modo: durante doce años mantenía sobre la cabeza sus manos cerradas, y las uñas, al crecer, se le habían introducido ya casi dentro de las manos. El tercer grado no se cumplimenta siempre de igual manera; de ordinario, debe el yogui pasar un día entre cinco fuegos, o sea, entre cuatro fuegos según las cuatro regiones del cielo, y el sol; a esto se añade luego el evolucionar sobre el fuego, lo cual dura tres horas y tres cuartos de hora. Unos ingleses que presenciaron una vez este acto cuentan que, después de media hora, le salía sangre al individuo por todas las partes de su cuerpo; hubo de ser retirado, muriendo poco después. Si un sujeto ha llegado a superar esta

prueba, a continuación es enterrado vivo, es decir, permanece hundido en tierra y enteramente cubierto; pasadas tres horas y tres cuartos, es desenterrado: es en este momento que, por fin, ha alcanzado —si es que todavía vive— el poder interior del brahmán.

Así, pues, sólo a través de semejante negación de su existencia llega uno a tener el poder de un brahmán: pero esta negación consiste, en su grado más elevado, en la conciencia desgraciada *[in dem dumpfen Bewusstsein]* de haber llegado a una perfecta inmovilidad, a una aniquilación de toda sensibilidad y de todo querer —un estado que, también entre los budistas, es tenido por el más elevado—. Para otras cosas son los indios cobardes y apocados, pero poco les cuesta sacrificarse a lo más elevado, o sea, a su aniquilación; con esto tiene que ver la costumbre, por ejemplo, de que las mujeres, cuando se les ha muerto su marido, se abrasan en llamas. Si una mujer se resistiera a este orden establecido, se le segregaría de toda sociedad y se la dejaría abyecta en la soledad. Cuenta un inglés que vio también a una mujer incendiarse porque había perdido a su hijo; hizo él todo lo posible para disuadirla de su propósito; se dirigió por último al marido, que estaba presente, pero éste se manifestó del todo indiferente, diciendo que tenía aún más mujeres en casa. De vez en cuando se ven arrojarse al Ganges veinte mujeres de una vez; y en la cordillera del Himalaya se encontró un inglés con tres mujeres que buscaban el nacimiento del Ganges, a fin de poner término a su vida en este río sagrado. Con motivo de los cultos que tienen lugar en el famoso templo de Yagernaut (en Orissa, golfo de Bengala), donde acuden millones de indios, se lleva sobre un carro la imagen del dios Vishnú; unos quinientos hombres lo ponen en movimiento, y son muchos los que se echan ante sus ruedas y se dejan aplastar. Toda la orilla del mar se halla ya cubierta por las osamentas de los que así se han sacrificado. El dar muerte a los niños es muy frecuente en la India. Las madres echan a sus hijos al Ganges o los dejan morir expuestos al sol. Entre los indios no se conoce lo moral que hay en la estima de una vida humana. Se dan aún otras innumerables variantes de esas formas de vida que llevan a la aniquilación. Es el caso de los gimnosofistas, como los llamaron los griegos. Faquires desnudos van de una a otra parte sin oficio ni beneficio, como los frailes mendicantes católicos; viven de las limosnas de los demás y tienen como objetivo el alcanzar la cumbre de la abstracción, el completo embotamiento de la conciencia, y de este estado a la muerte física el tránsito viene a ser ya no muy grande.

Esta elevación, a la que los demás pueden llegar tan sólo al precio de grandes trabajos, la poseen los brahmanes por nacimiento, según dijimos ya. Es por este motivo que el indio de otras castas tiene que venerar al brahmán como a un dios, postrarse ante él y decir: tú eres dios. Y la excelencia interior no puede ciertamente consistir en obras morales; por el hecho de la ausencia de toda interioridad, ha de basarse más bien en un caos de prácticas que suministran unas prescripciones incluso para las acciones externas más insignificantes. La vida del hombre —se dice— ha de ser un constante culto a Dios. Se ve a las claras lo vacías que son semejantes frases cuando piensa uno en las formas concretas que pueden adoptar. Si han de tener algún sentido, precisan todavía de una determinación posterior y muy distinta. Los brahmanes son el Dios presente, pero su

espiritualidad no se halla aún reflexionada en sí, y es por eso que lo indiferente cobra una importancia absoluta. La ocupación del brahmán consiste ante todo en la lectura de los Vedas; propiamente sólo ellos pueden leerlos. Si un sudra leyera los Vedas o escuchara su lectura, sería duramente castigado y se le debería echar aceite hirviendo en los oídos.

Son cantidad enorme las prescripciones que los brahmanes han de observar externamente, y las leyes de Manú tratan de esto como de la parte más esencial del derecho. El brahmán debe mantenerse sobre un determinado pie, luego ha de lavarse en un río, ha de cortarse el cabello y las uñas en redondo, todo su cuerpo ha de estar limpio, su vestidura será blanca, tendrá en la mano un determinado bastón y unos pendientes de oro en las orejas. Si el brahmán se encuentra con un hombre de una casta inferior, debe volver atrás y purificarse. Luego tiene que leer en los Vedas, y por cierto de varios modos: cada palabra por separado, o una palabra doblada con la otra, o hacia atrás. No le está permitido mirar hacia la salida del sol ni hacia su ocaso, y tampoco cuando el sol se halla ocultado por las nubes o reluce su reflejo en el agua. Le está vedado subir por una cuerda a la que haya estado atada una ternera, o salir cuando llueve. Le está prohibido mirar a su mujer cuando come, estornuda, bosteza o está sentada con toda comodidad. En la comida puede llevar tan sólo un vestido, y nunca estará completamente desnudo en el baño. Hasta qué punto llegan tales prescripciones, cabe deducirse de las normas a las que, en especial, han de acomodarse los brahmanes cuando han de hacer sus necesidades. No pueden efectuarlo en un camino importante, ni sobre ceniza, ni en un campo labrado, ni en una montaña, ni sobre un nido de hormigas blancas, o encima de madera para quemar; tampoco sobre una sepultura, ni andando o de pie, o en la orilla de un río, etc. Durante la ejecución de este acto no les es lícito mirar al sol, al agua o a los animales. De un modo general, si es de día han de volver su rostro hacia el norte, y hacia el sur si es de noche; sólo estando en la sombra queda a su gusto el volverse hacia el lado que bien les parezca.

Todo aquel que desee disfrutar de larga vida ha de evitar el pisar cacharros, simientes de algodón, ceniza, haces de trigo o su propia orina. En el episodio de Nala, de la epopeya *Mahabarata*, se cuenta cómo una joven de veintiún años, en la edad en que las muchachas tienen el derecho de escoger marido, elige a uno entre sus pretendientes. Éstos son cinco; pero la joven observa que cuatro de ellos no se mantienen firmes sobre sus pies y deduce, muy correctamente, que deben de ser dioses. Por tanto elige al quinto, que es un hombre real. Pero, además de los cuatro descartados dioses, hay aún dos malintencionados que se habían dejado perder esta elección, queriéndose vengar por ello; a este fin, se fijan en todos los pasos y acciones del esposo de su amada, con el propósito de poder hacerle daño en el caso de que cometa alguna falta. El perseguido marido no hace nada que pueda comprometerlo; hasta que, por fin, inadvertidamente pisa su orina. En este momento el espíritu maligno tiene el derecho de poseerse de este hombre; lo tortura con el vicio del juego, precipitándolo con esto al abismo.

Si bien los brahmanes se hallan sometidos a semejantes normas y prescripciones, también su vida toda es santificada; no han de responder de delitos y tampoco puede su hacienda ser confiscada. Todo lo que el príncipe está autorizado a infligirles se limita al

destierro. Los ingleses quisieron establecer en la India un jurado que debía componerse, mitad y mitad, de europeos y de indios; y dieron a entender a los indios que debían dictaminar sobre esto los poderes que se habrían de atribuir a los jurados. Pusieron entonces los indios un montón de restricciones y condiciones, diciendo, entre otras cosas, que no podían dar su consentimiento a que se sentenciara a muerte a un brahmán; para no hablar de otras objeciones, como por ejemplo la de que a ellos no les era lícito mirar y examinar un cuerpo muerto. Si la tasa del interés puede ser del tres por ciento tratándose de un guerrero, del cuatro por ciento en el caso de un vaisia y del cinco por ciento para un sudra, cuando se trate de un brahmán no podrá pasar del dos por ciento. El brahmán posee un poder tal que el rayo del cielo alcanzaría al rey que se atreviera a poner mano en él o en su hacienda, pues el mínimo brahmán se halla tan por encima del rey que se impurificaría hablando con él, y quedaría deshonrado si su hija eligiera a un príncipe por esposo. Se dice en el Código de Manú: si alguien pretende enseñar a un brahmán sus deberes, ha de ordenar el rey que a ese instructor le echen aceite hirviendo en los oídos y en la boca; si uno que ha nacido una sola vez abruma de insultos a un nacido ya dos veces, se le meterá en la boca una barra de hierro al rojo de diez pulgadas de longitud. Por otra parte, a un sudra que se sienta en la silla de un brahmán se le aplica hierro candente a las nalgas, y si golpea a un brahmán con las manos o los pies se le corta la mano o el pie. Está incluso permitido aducir falsos testimonios y mentir en juicio si es éste el único medio de evitar la condena de un brahmán.

[Usos y costumbres]

De igual manera que los brahmanes tienen preferencias sobre las otras castas, éstas disfrutan también de ciertas ventajas sobre las que les están subordinadas. Si un sudra quedara impurificado por el contacto de un paria, le asiste el derecho de apuñalarlo allí mismo. El amor de una casta superior hacia otra inferior es algo terminantemente prohibido, y a un brahmán no se le ocurrirá jamás prestar su asistencia a un miembro de otra casta, aunque se halle en peligro. Las otras castas consideran como un gran honor cuando un brahmán toma a sus hijas por mujeres, lo cual solamente le está autorizado, según dijimos, en caso de poseer ya una esposa de su propia casta. De ahí la libertad de los brahmanes de tomar mujeres. En las grandes fiestas religiosas andan entre el pueblo y se escogen las mujeres que más les agradan; pero las despachan de nuevo si bien les parece.

Cuando un brahmán o un miembro de alguna otra casta quebranta las leyes y prescripciones que hemos ido apuntando, queda excluido, por el mero hecho, de su casta; para ser admitido de nuevo, debe dejar que le agujereen las caderas con un garfio y, de este modo, le hagan bambolear varias veces por el aire. Existen también otras formas de readmisión. Un rajá, que se creyó agraviado por un gobernador inglés, envió a dos brahmanes a Inglaterra para que dieran cuenta de sus quejas. Pero a los indios les

está prohibido ir por encima del mar; y por este motivo ambos enviados, cuando regresaron, fueron declarados excluidos de su casta y debían, para poder reingresar en ella, ser dados a luz otra vez por una vaca de oro. Se les eximió de la total sumisión a esto ya que, en realidad, sólo precisaron ser de oro las partes de la vaca de las cuales debían ellos salir; el resto podía ser de madera. Estos múltiples usos y costumbres religiosas a las que cada casta viene sujeta han puesto en muchos apuros a los ingleses, especialmente en el reclutamiento de sus soldados. Al comienzo los tomaron de la casta de los sudras, sobre la que no pesan tantas imposiciones; pero con éstas no había nada que hacer, por lo que se pasó a la casta de los chatrias. Mas dicha casta tiene que ir con cuidado en infinidad de cosas: no puede comer carne, ni tocar un cuerpo muerto, ni beber de un estanque, ni haber bebido nada del ganado o de los europeos, no puede comer lo que han cocido otros, etc.

Cada indio hace tan sólo una cosa determinada, de suerte que necesita uno contar con innumerables servidores: un teniente posee treinta de ellos, y un mayor, setenta. Cada casta tiene, así pues, sus propias obligaciones; cuanto más inferior es la casta tanto menos prescripciones tiene que observar. Y cuando a cada individuo se le asigna por nacimiento su posición y actitud, todo lo que cae fuera de lo así determinado con esta rigidez es visto como únicamente arbitrariedad y acto de violencia. En el Código de Manú los castigos aumentan con la inferioridad de las castas, y la diferenciación tiene lugar también en otros aspectos. Si un hombre de una casta superior acusa sin pruebas a uno inferior, al de mayor rango no se le castiga por eso; en el caso contrario la sanción es muy dura. Sólo tratándose de robo se da la excepción de que la casta superior ha de expiar más severamente.

Tocante a los bienes personales gozan los brahmanes de mucha ventaja, pues no pagan ningún impuesto. Del resto del país percibe el príncipe la mitad del importe recaudado, debiendo la otra mitad alcanzar para los costos del cultivo de los campos y el sostenimiento de los labradores. Es grandemente importante la cuestión de si en el conjunto de la India la tierra cultivada es propiedad del agricultor o de un llamado señor feudal; los ingleses mismos con dificultad han podido sacar algo en limpio sobre este tema. Cuando sojuzgaron Bengala, tuvieron gran interés en concretar el tipo de impuestos sobre la propiedad, debiendo por tal motivo averiguar si tenían que cargarlos a los labradores o a los grandes dueños. Hicieron esto último; pero entonces los señores se permitieron cometer las mayores arbitrariedades: echaron a los campesinos y obtuvieron un aminoramiento del tributo al indicar que muchas de sus tierras no eran cultivadas. A esos labradores despedidos los admitieron luego de nuevo, por un pequeño salario, en calidad de jornaleros, y es así como arreglaron el cultivo de las tierras.

Como se ha indicado ya, toda la contribución de cada una de las poblaciones es dividida en dos partes, de las cuales una corresponde al rajá y la otra a los agricultores; pero luego, además, reciben también partes proporcionales el alcalde del lugar, el juez, el que cuida el agua, el brahmán encargado del culto, el astrólogo (que es también un brahmán y señala los días fastos y nefastos), el herrero, el carpintero, el alfarero, el lavandero, el barbero, el médico, las bailarinas, el músico, el poeta. Esto tiene el carácter

de algo fijo e invariable, no dependiendo de ningún capricho. De aquí que todas las revoluciones políticas transcurren indiferentes para el indio vulgar, pues su suerte no se muda.

[La religión y el culto]

La descripción de la situación de las castas lleva directamente a la consideración de la *religión*. Pues los ligámenes de las castas no son, como indicamos ya, meramente profanos, sino esencialmente religiosos; los brahmanes, en su excelsitud, son auténticos dioses en presencialidad corporal. En el Código de Manú se dice: aun en casos extremos procure el rey no excitar el ánimo de los brahmanes, ya que éstos pueden destruirlo con su poder, creando, como hacen, el fuego, el sol, la luna, etc. Ellos no son servidores ni de Dios ni de su comunidad, sino que son el mismo Dios para las demás castas; este hecho es el que justamente constituye la absurdidad del espíritu indio.

Ya antes hemos reconocido como principio del espíritu indio la unidad soñadora del espíritu y de la naturaleza, la cual acarrea un gigantesco vértigo en todas las estructuras y situaciones. De ahí que la mitología india sea tan sólo una feroz divagación de la fantasía en la que nada se aguanta, y en la que se pasa de lo más vulgar a lo más sublime, y de lo más excelso a lo más detestable o trivial. Se hace incluso difícil poner en claro qué es lo que los indios entienden por Brahm. Consideramos la idea del Dios supremo, de lo Uno, del creador de cielo y tierra y otorgamos estos conceptos al Brahm indio. De Brahm conviene distinguir Brahma, quien forma una persona frente a Vishnú y Shiva. Es por esto que muchos apelan a un ser supremo por encima de aquel Parabrahma.

Los ingleses se han preocupado mucho por aclarar qué cosa propiamente sea Brahm. Ha dicho Wilford que en la concepción india hay dos cielos: el primero es el paraíso terrenal, siendo el segundo el cielo en sentido espiritual. Para alcanzar este último se dan dos especies de culto. Una de ellas comprende prácticas externas y el culto a los ídolos; la otra exige que al Ser supremo se lo honre en espíritu. Aquí no se requieren ya sacrificios ni abluciones ni peregrinaciones. Se encuentra a pocos indios que estén dispuestos a seguir este segundo camino, porque no pueden comprender en qué consiste la felicidad del segundo cielo. Al preguntar a un hindú si adora a los ídolos, dicen todos: sí; pero a la pregunta: «¿Rezáis al Ser supremo?», responden todos: no. Si se les sigue preguntando: «¿Qué hacéis, pues, y qué significa la meditación silenciosa de la que hablan algunos doctos varones?», la contestación es la siguiente: cuando yo rezo para honrar a uno de los dioses, me postro —cruzados los pies encima de mis piernas—, miro al cielo, elevando sosegadamente mis pensamientos y teniendo juntas las manos, sin decir nada; a continuación digo que yo soy Brahm, el Ser supremo. Si no nos hacemos conscientes de ser Brahm es a causa de la Maya (el espejismo mundano); está prohibido rezarle y ofrecer sacrificios a él mismo, pues esto significaría rezarnos a nosotros mismos. Por lo mismo, los objetos de nuestras súplicas pueden ser únicamente

emanaciones de Brahm. Traduciendo esto a nuestro sistema ideológico, Brahm viene a ser, pues, la unidad pura del pensamiento en sí mismo, el Dios simple en sí. No le está consagrado ningún templo ni tiene culto alguno. Cosa parecida son también, en la religión católica, las iglesias dedicadas no a Dios, sino a los santos. Otros ingleses que se dedicaron a la investigación del concepto de Brahm opinaban que Brahm es un epíteto que nada dice y que es aplicado a todos los otros dioses; Vishnú dice: «Yo soy Brahm», y también se da este apelativo al sol, al aire y al mar. Con lo cual Brahm es la sustancia simple, que se despliega en lo impetuoso de la multiplicidad. Pues esta abstracción, esta pura unidad, es lo que se halla fundamentándolo todo, es la raíz de toda forma. En el saber de esta unidad cesa toda objetividad, pues lo puramente abstracto es justamente el saber mismo en su máxima vacuidad. Para lograr ya en vida esta muerte de la vida y para dar lugar a esta abstracción se requiere la desaparición de todo obrar y querer morales, como asimismo de todo saber, igual que en la religión de Fo; a este efecto se practican las purgaciones de las que hablábamos antes.

Lo demás que se podría decir ahora a propósito de la abstracción de Brahm sería el contenido concreto, pues el principio de la religión india es la aparición de las diferencias. Caen éstas fuera de aquella abstracta pureza de pensamiento y, en calidad de algo que de ella se desvía, son diferencias sensibles o las diferencias conceptuales en inmediata forma sensible. De este modo, el contenido concreto carece de espíritu y queda violentamente destruido, sin tener de nuevo cabida en la pura idealidad de Brahm. Con lo que los dioses restantes son las cosas sensibles: montañas, ríos, animales, el sol, la luna, el Ganges. Esta desbocada diversidad viene luego, por otra parte, estructurada en diferencias sustanciales, e interpretada así como dando lugar a sujetos divinos. Es de este modo como Vishnú, Shiva o Mahadeva se distinguen de Brahma. En la forma de Vishnú aparecen las encarnaciones en las que Dios se manifestó como hombre, y dichas encarnaciones son siempre personas históricas que han realizado transformaciones e inaugurado nuevas épocas. La potencia procreativa es también una forma sustancial, y en las excavaciones, cavernas y pagodas de los indios se encuentra siempre el lingam como representación de la potencia generativa masculina, y el lotos, de la femenina.

A esta doble realidad, la unidad abstracta y la abstracta individualidad sensible, corresponde cabalmente el doble *culto* en la relación del yo con Dios. Una de las facetas de tal culto consiste en la abstracción del puro anularse, en la aniquilación de la autoconciencia real; esta negatividad se manifiesta así, por un lado, en la inconsciencia insensible, y, por otro lado, en el suicidio y en la destrucción de la vitalidad mediante sufrimientos que el sujeto mismo se impone. La otra faceta del culto consiste en la brutal embriaguez del libertinaje, en la despersonalización de la conciencia por la inmersión en la natureidad; de este modo el yo se hace idéntico con dicha natureidad, al anular la conciencia de diferenciación de ella. Es por ello que en todas las pagodas hay cortesanas y bailarinas a las cuales los brahmanes instruyen del modo más cuidadoso en la danza y en las bellas posturas y ademanes; deben ellas entregarse, por un precio determinado, a todo el que las desee. Aquí ya no puede hablarse, ni en el más remoto sentido, de una doctrina o de relación de la religión con la moralidad objetiva. Por una parte, la fantasía

del indio se representa de un modo suficiente el amor, el cielo y todo lo espiritual; mas, por otra parte, estas ideas son para él también sensibles, y se sumerge por medio del embeleso en este elemento natural. Por eso los objetos religiosos son o bien formas monstruosas creadas por el arte, o cosas naturales. Cualquier pájaro o mono son el Dios presente, y un ser enteramente universal. Los indios son incapaces de encuadrar un objeto en determinaciones razonables, pues esto es ya cosa de reflexión. *Al ser lo universal trastocado en objetividad sensible, queda ésta como sacada de su forma y convertida en universalidad, en virtud de lo cual ella se dilata sin reserva hacia lo desmedido*.

[La moralidad de los indios]

Si continuamos preguntándonos hasta qué punto la religión influye en la moralidad objetiva de los indios, es preciso responder que la primera está desvinculada de la última tanto como Brahm lo está de su contenido concreto. La religión es para nosotros el saber del ser *[Wesen]* que es propiamente nuestro ser, y de aquí que la sustancia del ser y del querer —el cual recibe la determinación— sea un espejo de esta sustancia básica. Con esto tiene que ver el que este mismo ser sea un sujeto con fines divinos, los cuales pueden convertirse en el contenido del obrar humano. Pero semejante concepto de una relación del ser de Dios como sustancia general del obrar humano, y semejante moralidad objetiva, no pueden hallarse en los indios, pues no tienen éstos lo espiritual como contenido de su conciencia. Por una parte, su virtud estriba en hacer abstracción de todo obrar, al pretender ser Brahm; por otra parte, todo obrar es, en ellos, mera práctica externa y prescrita, no un obrar libre a través de la mediación de la personalidad interior: y así, pues, la condición moral de los indios se muestra como la más abyecta, tal como dijimos ya. En esto coinciden todos los ingleses. A propósito del juicio sobre la moralidad objetiva de los indios, puede uno fácilmente ilusionarse por la descripción de la dulzura, de la delicadeza y de la bella y sentimental fantasía; sin embargo, debemos tener presente que en naciones del todo corrompidas se dan también facetas a las que cabría llamar delicadas y gentiles. Contamos con historias chinas en las que se describen las más tiernas relaciones amorosas y en las que hay muestras de profunda sensibilidad, de sencillez, pudor y modestia; puede comparárselas con lo mejor de la literatura europea. Lo mismo nos sorprende en muchas poesías indias; pero quedan completamente desligadas de eso tanto la moralidad objetiva y subjetiva como la libertad del espíritu y la conciencia del propio derecho.

La aniquilación de la existencia espiritual y física no tiene nada concreto en sí, y la inmersión en la universalidad abstracta carece de toda conexión con lo real. El carácter fundamental del indio está en la astucia y el disimulo; la mentira, el robo, el fraude y el homicidio son cosas que forman parte de sus costumbres; el indio se muestra servilmente rastrero y abyecto con el vencedor y el amo, pero del todo desconsiderado y cruel con el

dominado y el subordinado. Lo que caracteriza la humanidad del indio es que no mata a ningún animal; funda y mantiene ricos hospitales para bestias, singularmente para las vacas viejas y los monos, pero en todo el país no se halla ni una sola institución para personas enfermas y ancianas. Los indios cuidan de no pisar a las hormigas, pero con toda indiferencia dejan morir a los caminantes pobres.

Es especialmente notable la poca moralidad de los brahmanes. No hacen más que comer y dormir, según refieren los ingleses. Se dejan llevar completamente de sus instintos en todo lo que no les es prohibido por sus prácticas; en cuantas cosas de la vida pública intervienen, se muestran avarientos, tramposos, voluptuosos; tratan con humildad a aquellos a quienes temen, y se lo hacen pagar luego a sus inferiores. No conozco entre ellos ningún hombre honrado, dice un inglés. Los niños no tienen ninguna consideración con sus padres, y el hijo maltrata a su madre.

[Literatura clásica]

Nos llevaría demasiado lejos el mencionar aquí con detalle el *arte* y la *ciencia* de los indios. Mas de un modo general puede afirmarse que, tras un conocimiento más exacto de su valor, queda aminorado de un modo considerable lo mucho que se había dicho de la sabiduría india. De acuerdo con el principio indio de la identidad pura despersonalizada y de la diferencia, la cual es también sensible, se hace patente cómo tan sólo pueden cultivarse el pensamiento abstracto y la fantasía. Así, por ejemplo, la gramática se ha desarrollado hasta quedar muy definida; pero por lo que se refiere a las ciencias y obras de arte, a la materia sustancial, no hay aquí nada que esperar. Después que los ingleses se han hecho los amos del país, se ha empezado a hacer un nuevo descubrimiento de la cultura india, y en primer lugar William Jones ha estudiado la poesía de la Edad de Oro. Los ingleses representaron en Calcuta funciones teatrales, y entonces los brahmanes exhibieron asimismo dramas, como por ejemplo *Sakuntala*, de Kalidasa, y otros. En esta euforia del descubrimiento se ensalzó mucho la civilización india; de ordinario, ante el hallazgo de nuevos tesoros se mira con un poco de menosprecio los que ya se poseían, y es por eso que la poesía y filosofía indias debieron de ponerse por encima de las griegas.

Lo más importante para nosotros son los libros originarios y fundamentales de los indios, especialmente los *Vedas*; comprenden varias partes, de las cuales la cuarta tiene un origen tardío. Su contenido consta ya de plegarias religiosas, ya de prescripciones que los hombres han de observar. Algunos manuscritos de estos Vedas han llegado hasta Europa, pero es extraordinariamente raro que se hallen íntegros. La escritura está grabada con un punzón en hojas de palmera. Los Vedas se hacen muy difíciles de entender, pues provienen de la más remota antigüedad y el lenguaje es un sánscrito muy primitivo. Solamente *Colebrooke* ha traducido una parte, pero ésta ha sido quizá tomada de un comentario, y hay muchos de esos comentarios.[6] Han llegado también a Europa dos grandes epopeyas: *Ramayana* y *Mahabarata*. De la primera han sido impresos tres

tomos en cuarto; el segundo tomo es extremadamente curioso.[7] Además de estas obras, hay que tener aún en cuenta especialmente los Puranas. Los *Puranas* encierran la historia de un dios o de un templo. Son completamente fantásticos. Un libro básico de los indios es, además, el Código de *Manú*. Este legislador indio ha sido comparado al cretense Minos, nombre que ha llegado incluso a los egipcios, y en verdad que es digno de ser notado y no mera casualidad que este nombre se haya hecho tan conocido. El libro de costumbres de Manú (editado en Calcuta con traducción inglesa de sir W. Jones) constituye la base de la legislación india. Principia con una teogonía que no solamente resulta, como es natural, del todo distinta de las concepciones mitológicas de otros pueblos, sino que se aparta esencialmente incluso de las mismas tradiciones indias. Pues en éstas se dan tan sólo unos cuantos rasgos fundamentales que vienen a ser decisivos, al paso que casi todo se ha dejado a la arbitrariedad y gusto de cada cual, con lo que uno se encuentra siempre con las más diversas tradiciones, argumentos y nombres. Es enteramente desconocida e indefinida incluso la época, de la cual procede el Código de Manú. Las tradiciones se remontan a más allá del siglo XXIII a.C.: se habla de una dinastía de hijos del sol, a la que siguió una parecida de hijos de la luna. Pero lo cierto es que el Código es de una gran antigüedad; y su conocimiento es de la mayor importancia para los ingleses, pues de él depende su interpretación del derecho.

[Situación política]

Después que hemos mostrado ya el principio indio en las diferencias de casta, en la religión y en la literatura, hemos de indicar ahora también el modo y manera de la organización *política*, es decir, el principio fundamental del *Estado* indio.

El Estado es esa espiritual realidad de que el ser autoconsciente del espíritu y la libertad de la voluntad sean realizados como estatuto [o ley: *Gesetz*]. Esto presupone radicalmente la conciencia de la voluntad libre en general. En el Estado chino la voluntad moral del emperador es la ley; pero con la particularidad de que en esto la libertad subjetiva e interior queda retrotraída, y la ley de libertad rige a los individuos sólo como fuera de ellos mismos. En la India esta primera interioridad de la imaginación es una unidad de lo natural y espiritual, en la cual ni la naturaleza es como un mundo racional ni lo espiritual es como la autoconciencia que se enfrenta a la naturaleza. Aquí falta, en principio, la antítesis; falta la libertad, tanto cual voluntad que es en sí como también en cuanto libertad subjetiva. Con esto, no existe de ningún modo el asiento peculiar del Estado, el principio de libertad: no puede existir, por tanto, ningún verdadero Estado. Esto es lo primero; si China es por completo Estado, la entidad política india es, por su parte, tan sólo un pueblo, y no un Estado.

Además, si en China había un despotismo moral, lo que en la India puede aún ser llamado vida política es un despotismo sin principio fundamental alguno, sin regla de moralidad objetiva y de religiosidad; pues la moralidad objetiva y la religión, en cuanto

esta última se refiere al obrar del hombre, tienen de un modo absoluto por base y condición la libertad de la voluntad. Por lo mismo, en la India se halla instalado el despotismo más arbitrario, peor y más denigrante. China, Persia, Turquía y el Asia en general son el suelo del despotismo y, en el peor sentido de la palabra, de la tiranía; pero esta última tiene el carácter de algo desordenado, reprobado tanto por la religión como por la conciencia moral de los individuos. La tiranía indigna a estos individuos, los cuales la aborrecen y la sienten como opresión; resulta por eso cosa accidental y fuera del orden, algo que no debe ser. Pero en la India la tiranía cae dentro del orden, pues en este país no se da un sentimiento de la propia dignidad con el que aquélla pueda cotejarse y a causa del cual el alma se subleve; no queda otra cosa que el dolor corporal y la falta de las apetencias más elementales y del estímulo, lo cual, como contrapartida, provoca una sensación negativista.

[El cultivo de la historia]

En un pueblo de esta índole es inútil buscar lo que en sentido doble llamamos *historia*, y en esto aparece del modo más claro y sorprendente la diferencia entre China y la India. Los chinos poseen la más escrupulosa historia de su país, y señalábamos ya las instituciones con que cuenta China y la exactitud con que se da constancia de todo en los libros históricos. En la India sucede lo contrario. En la época contemporánea, cuando hemos conocido los tesoros de la literatura india, hemos hallado que los indios alcanzaron gran celebridad en geometría, en astronomía y en álgebra, que desarrollaron no poco la filosofía, y que el estudio gramatical fue de tal modo cultivado que ninguna lengua puede ser considerada como más perfeccionada que el sánscrito; siendo esto así, hemos de constatar, no obstante, que por lo que se refiere a la historia ha habido un total descuido o, más bien, no se la ha conocido. Pues la historia requiere inteligencia y la fuerza de dar una autonomía por sí al objeto y de captarlo en su contexto racional. De la historia, como de la prosa en general, sólo son capaces, por tanto, aquellos pueblos que han llegado al hecho —y de él parten— de que los individuos se conciben como siendo por sí, con autoconciencia.

A los chinos debe reconocérseles un valor que guarda relación con aquello en lo cual se han convertido en la gran totalidad del Estado. Al alcanzar, de este modo, un ser-en-sí [*Insichsein*], dejan también intacta la autonomía de los objetos y los captan tal como se encuentran, en su modo de ser y en su contexto. Los indios, por el contrario, se hallan por nacimiento encuadrados en una peculiaridad sustancial y, a la vez, queda su espíritu elevado a la idealidad, de suerte que vienen a ser la antinomia de anular la sólida peculiaridad racional en la idealidad de ellos, y, por otro lado, de degradar esta idealidad hasta la diferencialidad sensible. Esto incapacita a los indios para la historiografía. En ellos, todo cuanto sucede se desvanece en sueños confusos. En el caso de los indios no cabe inquirir por lo que nosotros llamamos verdad y veracidad históricas, comprensión

inteligente de los acontecimientos y fidelidad en la descripción. En parte son una irritación y debilidad nerviosas las que no les permiten soportar una realidad y captarla de una forma estable (la sensibilidad y fantasía de estos indios ha hecho degenerar en desvarío el modo de captar esa realidad); por otro lado, la veracidad es lo más opuesto a su naturaleza: mienten incluso a sabiendas e intencionalmente cuando juzgan serles esto más provechoso. En tanto que el espíritu indio es una ensoñación y alucinación, un estar anulado carente de toda personalidad, se le ciernen también los objetos al modo de imágenes irreales y de algo desmesurado. Este rasgo es absolutamente característico, hasta el punto de que a través de sólo él cabría hacerse cargo del espíritu indio en su peculiaridad, y desarrollar a partir de él todo cuanto hemos venido diciendo.

La historia, empero, es siempre de importancia suma para un pueblo, pues es mediante ella que llega éste a la conciencia de la marcha de su espíritu, el cual se expresa en leyes, costumbres y acciones. Las leyes en cuanto costumbres y disposiciones son lo permanente en general. Pero la historia da al pueblo su propia imagen en una situación que, por su medio, se le hace objetiva. Sin historia, su existencia en el tiempo es tan sólo ciega en sí y un juego de la arbitrariedad en diversas formas que se va repitiendo. La historia fija este modo de casualidad, la estabiliza, le da la forma de la universalidad y, con esto, establece la regla para ella y contra ella. La historia es un miembro esencial en la evolución y determinación de la constitución, es decir, de un estado racional y político; pues ella constituye el modo empírico de producir lo universal, ya que habilita para la intelección una cosa duradera. Por el hecho de que los indios no tienen historia como narración histórica, carecen también, a causa de ello, de historia como conjunto de hechos («res gestae»), o sea, no han podido dar lugar a la formación de un estado verdaderamente político.

En los escritos indios se indican épocas y grandes números que a menudo tienen una significación astronómica, y todavía con mayor frecuencia son aducidos de un modo completamente arbitrario. Se habla, por ejemplo, de reyes que han gobernado setenta mil años o más. Brahma, la primera figura en la cosmogonía, que se ha engendrado a sí mismo, ha vivido veinte mil millones de años; y así siguiendo. Se aducen innumerables nombres de reyes, entre ellos las encarnaciones de Vishnú. Sería irrisorio tomar tales cosas por algo histórico. En los poemas es frecuente el hablar de reyes; seguramente que se trata de figuras históricas, pero se desvanecen por completo en la leyenda: por ejemplo, desaparecen enteramente del mundo y reaparecen luego, tras haber pasado diez mil años en la soledad. Los números, pues, no tienen aquí el valor y el sentido relacional que poseen entre nosotros.

Las fuentes más antiguas y seguras de la historia india son, por lo mismo, las noticias de los historiadores griegos, luego que Alejandro Magno hubo abierto el camino hacia la India. Por ellos sabemos que ya entonces existían todas las instituciones igual a como las vemos hoy día. Se pone de relieve la figura de Santarakotto (Chandragupta) como un soberano muy notable en la parte septentrional de la India, hasta adonde se extendía el reino bactriano. Otra fuente la ofrecen los historiadores musulmanes, pues los mahometanos dieron comienzo a sus incursiones ya en el siglo X. Un esclavo turco es el

progenitor de los ghaznavitas; su hijo Mahmud irrumpió en el Indostán y conquistó casi todo el país. Fijó su residencia al oeste de Kabul, y en su corte vivió el poeta Ferdusi. La dinastía ghaznavita fue pronto completamente exterminada por los afganos y, más tarde, por los mongoles. En la época contemporánea casi toda la India ha caído en poder de los europeos. Así, pues, lo que se sabe de la historia india casi siempre ha sido dado a conocer por extraños al país; la literatura indígena proporciona tan sólo datos imprecisos. Los europeos aseguran la imposibilidad de vadear el pantano de las informaciones indias. Lo más seguro podría sacarse de inscripciones y documentos, en particular de escrituras de donaciones de un trozo de tierra a pagodas y a divinidades; pero esta información garantiza únicamente meros nombres. Otra fuente podrían constituirla los escritos astronómicos, que son de una gran antigüedad. Han sido estudiados con exactitud por Colebrooke; sin embargo, se hace muy dificultoso conseguir manuscritos, por el hecho de que los brahmanes los hacen objeto de secreto; aparte de esto, los códices vienen desfigurados a causa de las mayores interpolaciones. Resulta que las indicaciones de constelaciones a menudo se contradicen, y que los brahmanes intercalan en estas viejas obras circunstancias de su época.

Cierto que los indios poseen listas y enumeraciones de sus reyes, pero puede observarse aquí también la mayor arbitrariedad, pues con frecuencia se encuentran en una lista veinte reyes más que en la otra; y aun en el caso de que tales listas fueran correctas, no podrían aún constituir ninguna historia. Los brahmanes carecen de todo escrúpulo con respecto a la verdad. El capitán Wilford, con gran empeño y muchos dispendios, se había procurado manuscritos de todas partes; reunió en torno suyo a varios brahmanes y les encargó hacer extractos de estas obras y realizar indagaciones sobre ciertos famosos acontecimientos, sobre Adán y Eva, el diluvio universal, etc. Los brahmanes, para complacer a su señor, le compusieron una amalgama de semejantes temas, pero lo que dijeron no se hallaba en modo alguno en los manuscritos. Wilford se puso a escribir varios tratados sobre estos asuntos, hasta que finalmente se dio cuenta del embuste y de cuán inútiles habían sido sus esfuerzos. Los indios tienen ciertamente una era propia; cuentan a partir de *Wikramaditya*, en cuya floreciente corte vivió el autor de Sakuntala. Por la misma época vivieron, por regla general, los más eximios poetas. Ha habido nueve perlas en la corte de Wikramaditya, dicen los brahmanes; pero no se puede averiguar cuándo se dio este esplendor. Por diversos indicios se ha indicado el año 1491 a.C.; otros admiten el año 50 a.C., siendo esto lo más común. Por último, Bentley, de acuerdo con sus investigaciones, ha situado a Wikramaditya en el siglo XII a.C. Recientemente se ha descubierto que ha habido en la India cinco reyes de este nombre, o quizás ocho o nueve, con lo cual nos hallamos también aquí en una completa incertidumbre.

[Organización estatal. Cotejo con la China]

Cuando los europeos conocieron a los indios se encontraron con una multitud de pequeños reinos al frente de los cuales había príncipes musulmanes e indios. La situación se hallaba organizada casi al modo feudal, y los reinos se descompusieron en provincias que tenían como gobernantes a musulmanes o a individuos de la casta de los guerreros. El quehacer de tales gobernantes consistía en recaudar impuestos y en guerrear; formaban una especie de aristocracia, un consejo del príncipe. Pero los príncipes tienen poder sólo en tanto que son temidos e inspiran recelo; nada se hace por ellos si no es a la fuerza. Mientras el príncipe no carece de dinero posee tropas, y los soberanos vecinos, si son menos poderosos que él, a menudo se ven obligados a ofrecerle un tributo, el cual pagan, sin embargo, sólo en cuanto les es posible recaudarlo. La situación general, pues, no es de tranquilidad, sino de una lucha continua; por más que con ésta, sin embargo, nada se desenvuelva o se fomente.

La historia de las dinastías de los soberanos, que no la historia de los pueblos, es la lucha de un príncipe enérgico y voluntarioso contra uno más impotente; se trata de una serie de intrigas siempre distintas y de sublevaciones, que no son precisamente de los súbditos contra sus regentes, sino del hijo principesco contra su padre, de los hermanos, tíos y sobrinos entre sí y de los funcionarios frente a su señor. Podría ahora creerse que, cuando los europeos se hallaron con semejante situación, se trataba de un resultado de la descomposición de mejores organizaciones anteriores; se podría especialmente suponer que los tiempos de la dominación mongólica hubieron de constituir un período de felicidad y esplendor y de una realidad política, durante el cual la India no fue escindida, oprimida y disuelta en su ser religioso y político por conquistadores extranjeros. Pero lo que de esto se encuentra, en cuanto a vestigios y rasgos históricos, en descripciones y leyendas, delata siempre el mismo estado de división por la guerra y de inestabilidad de las circunstancias políticas; y cuanto de contrario se dice podrá fácilmente ser reconocido como ensueño y vacua imaginación. Esta situación emana del ya indicado concepto de la vida india y también de la necesidad del mismo. A este caos contribuyeron las guerras de las sectas y las de los brahmanes y budistas, así como las de los prosélitos de Vishnú y de Shiva.

Se da un carácter común que se hace extensible a toda la India; mas, junto a este hecho, subsiste también la mayor diferenciación de los Estados particulares que hay en este país; de suerte que en un Estado indio se encuentra el máximo afeminamiento, mientras que en otro nos hallamos con una enorme fuerza y crueldad.

Si, para concluir, comparamos todavía una vez más, sintetizando, la India con China, tenemos que veíamos en este último país un entendimiento completamente desprovisto de fantasía, una vida prosaica en una realidad sólidamente determinada; en el mundo indio no hay, por así decirlo, ningún objeto que sea real y bien delimitado y que, al mismo tiempo, no esté trastocado por la fantasía en lo contrario de aquello que él es para una conciencia racional. En China lo moral es aquello que constituye el contenido de las leyes y se ha convertido en muy bien determinadas relaciones externas, cerniéndose sobre todo ello la patriarcal providencia del emperador, quien vela, como padre, por todos sus súbditos de la misma manera. En el caso de los indios, por el contrario, lo

sustancial no es esta unidad, sino la diferencialidad de la misma: religión, guerra, industria, comercio e incluso los quehaceres ínfimos pasan a ser una diferenciación estable, constituyendo la sustancia de la voluntad particular subsumida bajo ella y siendo lo agotador para esta voluntad. Se halla ligado con esto una enorme e irracional imaginación que pone el valor y el comportamiento de las personas en una infinidad de acciones tan insípidas como frías, que deja de lado toda preocupación por el bien de los hombres, y que de la más cruel y dura vulneración de este bien hace, incluso, un deber. En la solidez de aquellas diferencias, para la voluntad una y universal del Estado, no queda otra cosa que la pura arbitrariedad, contra cuya omnipotencia sólo la sustancialidad de la distinción de castas es capaz de ofrecer alguna protección.

Los chinos, en su prosaica comprensión, honran como lo más excelso únicamente al abstracto señor supremo, y consideran como lo cierto una vergonzosa superstición. Entre los indios no se halla ninguna semejante superstición en tanto es ésta lo que se contrapone a la razón; sino que son más bien, su vida y su mentalidad enteras, únicamente superstición, pues todo en ellos es ensoñación y esclavitud de aquéllas. La destrucción y rechazo de toda razón, moralidad subjetiva y subjetividad pueden llevar tan sólo a un sentimiento positivo y a una conciencia de ellas mismas, al divagar sin medida en una indómita fantasía, no hallando en ésta —por ser como un espíritu confuso— ningún sosiego y no pudiéndose autopercibir, pero encontrando placer únicamente de este modo; de igual manera que un hombre degenerado por entero, tanto corporal como espiritualmente, enmohece su existencia y la considera insoportable, procurándose sólo por el opio un mundo de ensueño y una felicidad propia de la enajenación mental.

El budismo[8]

Es ya momento de abandonar la modalidad soñadora del espíritu indio, la cual se desparrama en todas las formas naturales y espirituales en el extravío más disoluto, y encierra en sí la más burda sensitividad y el vislumbre de los más profundos pensamientos; precisamente por esto, esa modalidad soñadora, por lo que toca a la realidad libre y racional, yace en la más enajenada y desconcertada servidumbre —una servidumbre en la cual las maneras abstractas en las que se diferencia la vida humana concreta se han convertido en estables, y en la cual los derechos y la cultura se han hecho dependientes tan sólo de estas diferencias—. A esta vida de ensoñación delirante, que en la realidad choca contra los límites naturales, se le opone la vida de ensoñación ingenua, la cual, por una parte, es más basta y no ha progresado hasta aquella diferenciación de las maneras de vida, pero que justamente por eso tampoco ha degenerado hasta la servidumbre a que lleva esto anterior; se mantiene fijada en sí de un modo más libre e independiente y, por tanto, su mundo de representaciones se reduce también a puntos más simples.

El espíritu de la forma cabalmente indicada descansa en el mismo principio

fundamental de la concepción india; pero está más concentrado en sí, su religión es más simple y la realidad política es más tranquila y sostenida. Bajo este concepto quedan comprendidos los más diversos pueblos y países: Ceilán, India ulterior con el reino de Birmania, Siam, Annam, Tíbet al norte de este último país, luego también la meseta china con sus diferentes pueblos de mongoles y tártaros. No hemos de considerar aquí las individualidades particulares de esos pueblos, sino que sólo vamos a caracterizar brevemente su *religión*, la cual constituye en ellos las más interesantes facetas. La religión de estos pueblos es el *budismo*, que es la religión más extendida del globo. En la China, Buda es honrado como *Fo*, y en Ceilán, como *Gautama*; en el Tíbet y entre los mongoles esta religión ha cobrado el matiz del *lamaísmo*. En China, donde la religión de Fo había alcanzado ya muy pronto una gran expansión, dando origen a la vida monacal, el budismo ocupa la posición de un momento integrador hacia el principio chino. Así como el espíritu sustancial se configura, en China, sólo dando lugar a una unidad de la vida *profana* del Estado, la cual deja a los individuos únicamente en la relación de perpetua dependencia, queda también la religión estacionada en la dependencia. Le falta el momento de la liberación, pues su objeto es el principio en general de la naturaleza, el cielo, la materia universal. Pero la verdad de este ser-fuera-de-sí *[Aussersichsein]* del espíritu es la unidad ideal, la elevación sobre la finitud de la naturaleza y de lo existente en general, la regresión de la conciencia a lo anterior. Este momento, que se halla contenido en el budismo, ha tenido entrada en China en tanto que los chinos llegaron a darse cuenta de la trivialidad de su situación y de la falta de libertad de su conciencia. En esta religión que, en general, ha de ser considerada como la religión del ser-en-sí,[9] la elevación de la trivialidad hacia lo interior ocurre de doble manera, siendo la una de especie negativa y la otra de especie afirmativa.

[Las dos formas del budismo]

Por lo que se refiere a la elevación *negativa*, es ésta la reconcentración del espíritu hacia lo infinito y debe tener lugar, primeramente, en determinaciones religiosas. El dogma fundamental en el que se apoya es el de que la nada es el principio de todas las cosas: todo ha salido de la nada y a ella vuelve todo. Las diferencias observables en el mundo son únicamente modificaciones del proceso de la aparición de las cosas. Si alguien intentara diseccionar las distintas formas, perderían éstas sus cualidades, pues, en sí mismas, son las cosas uno y lo mismo, indescomponible, y esta sustancia es la nada. Aquí tenemos la clave para explicar la relación con la metempsícosis: todo no es más que una modificación de la forma. La infinitud del espíritu en sí y la infinita autonomía concreta quedan enteramente alejadas de eso. La nada abstracta es cabalmente el allende de la finitud, lo que nosotros damos también en llamar el Ser supremo. Este verdadero principio —se dice— se halla en eterno reposo y es inmutable en sí: su ser consiste precisamente en no poseer actividad ni voluntad alguna. Pues la nada es lo abstractamente uno consigo mismo.

El hombre, para lograr la felicidad, ha de procurar, mediante constantes victorias sobre sí mismo, identificarse con este principio y, en consecuencia, no hacer nada, no

querer nada, no conseguir nada. En ese estado de felicidad no cabe hablar, por tanto, ni de vicio ni de virtud, pues la felicidad auténtica es la unidad con la nada. Cuanto más se aproxima el hombre a la indeterminación, tanto más se perfecciona; y en la anulación de la actividad, en la pura pasividad, se hace justamente igual a Fo. La vacía unidad no es simplemente lo futuro, lo allende del espíritu, sino también lo de hoy día, la verdad que es para el hombre y en él debe llegar a la existencia. En Ceilán y en el reino birmano, donde radica esta creencia budista, domina la idea de que el hombre, mediante la meditación, puede conseguir librarse ya para siempre de la enfermedad, de la vejez y de la muerte.

Esto es el modo negativo de elevación del espíritu hacia sí mismo a partir de su exterioridad; pero esta religión se prosigue también hacia la conciencia de algo *afirmativo*. Lo absoluto es el espíritu. Sin embargo, en la comprensión del espíritu se depende esencialmente de la forma determinada según la que se concibe el espíritu. Si hablamos del espíritu como universal, sabemos que para nosotros está únicamente en la representación interior; y que a tenerlo sólo en la interioridad del pensamiento y de la representación se llega, empero, únicamente como consecuencia de un nuevo camino de civilización. En el momento de la historia en que aquí nos hallamos, la forma del espíritu es aún la inmediatez. Dios es en forma inmediata, no es objetivo en forma de pensamiento. Esta forma inmediata es, empero, la forma humana. El sol o las estrellas no son todavía el espíritu, pero lo es sin duda el hombre, quien se hace aquí partícipe de la adoración divina ya a la manera de un maestro muerto, como *Buda*, *Gautama* o *Fo*, ya en la forma viviente del *Gran Lama*. El entendimiento abstracto suele oponerse a esta idea de un hombre-Dios, por hallarle la deficiencia de que la forma del espíritu sea un objeto inmediato y, precisamente, un hombre como tal espíritu.

[El lamaísmo]

A semejante línea religiosa viene aquí vinculado el carácter de un pueblo entero. Los *mongoles*, que a través de toda el Asia Central se extienden hasta Siberia, donde se hallan sometidos a los rusos, veneran al lama, y a tal adoración se halla vinculado un estado político sencillo, una vida patriarcal; pues los mongoles son propiamente nómadas, y sólo de vez en cuando se agitan o salen como fuera de sí y dan lugar a explosiones populares y desbordamientos. Son tres los lamas que hay: el más conocido es el Dalai-Lama, quien tiene su sede en Lhasa, en el reino del Tíbet; el otro es el Tichu-Lama, quien reside en Tichu-Lombu con el título de Bantchen Rinbotchi; hay todavía un tercero en el sur de Siberia. Los dos primeros lamas son cabezas de dos diferentes sectas; los sacerdotes de una de ellas llevan bonetes amarillos, y los de la otra, rojos. Al frente de los que lo llevan amarillo está el Dalai-Lama; tienen de su parte al emperador de China y han introducido el celibato entre los monjes, al paso que los del bonete rojo permiten el matrimonio en los sacerdotes. Los ingleses han trabado amistad particularmente con el Tichu-Lama y nos han esbozado una descripción de él.

La forma absoluta en la que se ofrece lo espiritual, en ese despliegue que el lamaísmo ha hecho del budismo, es la del hombre presente, mientras que en el budismo

originario es la de un hombre ya fallecido. En común tienen ambas religiones la referencia a un hombre en general. Encierra en sí algo que repugna y subleva eso de que se adore a un hombre como a Dios, máxime si se trata de un hombre viviente; pero en esto hay que considerar mejor lo que sigue. En el concepto del espíritu se halla la idea de ser un algo universal en sí mismo. Hay que destacar este carácter, y en la consideración de los pueblos debe ponerse en evidencia que tienen presente la universalidad. Lo adorado no es precisamente la particularidad del sujeto, sino lo universal que hay en él, que, entre los tibetanos, indios y asiáticos en general, es considerado como aquello que lo impregna todo *[das alles Durchwandernde].* Esta unidad sustancial del espíritu se hace, en el lama, una intuición para la cual nada existe según la forma en la que el espíritu se manifiesta, y que no tiene esta espiritualidad a modo de posesión particular suya; por el contrario, esta intuición es concebida como participante en esa espiritualidad única para hacerla representable a los otros, a fin de que éstos reciban la intuición de la espiritualidad y sean llevados a la piedad y a la religiosidad. La individualidad como tal y la particularidad exclusiva quedan aquí, pues, absolutamente subordinadas frente a aquella sustancialidad.

Lo segundo que aparece esencialmente en esta concepción es la diferenciación que hay en relación con la naturaleza. El emperador chino era el poder sobre las fuerzas de la naturaleza, a las que él domina; mientras que aquí el poder espiritual es cabalmente distinto del poder natural. A los veneradores del lama no se les ocurre exigir de él que se muestre como amo de la naturaleza y que haga hechizos y milagros, pues de aquello que ellos llaman Dios esperan tan sólo una actividad espiritual y una dispensación de favores espirituales. También a Buda se le llama el salvador de las almas, el mar de la virtud, el gran maestro. Los que conocieron al Tichu-Lama lo describen como el hombre más excelente, más pacífico y el más entregado a la meditación. Así lo ven también sus siervos; encuentran en él un hombre que se ocupa constantemente en la religión, y que cuando vuelve su atención hacia lo humano es tan sólo para impartir consuelo y enaltecimiento a través de sus bendiciones y del ejercicio de la misericordia y el perdón. Estos lamas llevan una vida del todo retirada y tienen una formación casi más femenina que masculina. Separado pronto de los brazos de sus padres, el lama es, por regla general, un niño bien constituido y hermoso. Se lo educa en completo silencio y aislamiento en una especie de cárcel, está bien alimentado, crece moviéndose poco y sin jugar, con lo cual no hay que maravillarse de que venga a hacerse predominante en él la dirección inicial, pacífica y feminoide. Los grandes lamas tienen bajo sí, como dirigentes de las grandes hermandades, a los lamas inferiores.

En el Tíbet cada padre que tiene cuatro hijos tiene que dedicar uno a la vida monacal. Los mongoles, que se hallan animados por el lamaísmo —una modificación del budismo— tienen un gran respeto por todo lo viviente. Se alimentan sobre todo de vegetales y se sienten incomodados ante la matanza de cualquier animal, incluso un piojo. Este culto de los lamas ha suplantado al *chamanismo*, es decir, la religión de la hechicería. Los chamanes, sacerdotes de esta religión, se emborrachan con las bebidas y las danzas, hechizan a consecuencia de este aturdimiento, caen agotados y pronuncian

palabras que son consideradas como oráculos. Desde que el budismo y el lamaísmo han reemplazado a la religión chamánica, la vida de los mongoles ha sido simple, sustancial y patriarcal; y donde en la historia han intervenido, han ocasionado avances insignificantes desde el punto de vista histórico. Por este motivo hay también poco que decir del gobierno político de los lamas. Un visir desempeña el mando profano e informa de todo al lama; la regencia es simple y suave, y la veneración que los mongoles tributan al lama se exterioriza principalmente en que le piden consejo en los asuntos políticos.

---

6 Sólo ahora el profesor *Rosen* se ha enfrascado, en Londres, en el estudio de este tema, y recientemente ha dado un espécimen del texto con su traducción, *Rig-Vedae Specimen* [ed. F. Rosen], Londres, 1830 (1.ª ed.). (Más tarde, después de la muerte de Rosen, de su legado se publicó todo el *Rig-Veda*, Londres, 1839.)

7 A. W. von Schlegel ha editado el primer volumen y el segundo; del *Mahabarata*, los principales episodios han sido dados a conocer por F. Bopp; ahora ha aparecido una edición completa en Calcuta (1.ª ed. modificada). *(N. del E. alemán.)*

8 En el primer borrador de *Hegel* y en su primera Lección, el tránsito del brahmanismo indio al budismo se expone igual que aquí, y esta explanación del budismo coincide más con las recientes investigaciones sobre el mismo. Es por este motivo que el haber cambiado el siguiente apéndice del lugar que antes tenía habrá de parecer justificado. *(N. del E. alemán.)*

9 *Cf.* las *Lecciones de filosofía de la religión*, 1, pág. 384 (2.ª ed.).

SECCIÓN TERCERA

PERSIA

Asia se divide en dos partes, Próximo Oriente y Extremo Oriente, que difieren esencialmente entre sí. Los chinos y los indios, las dos grandes naciones del Extremo Oriente de las que nos hemos ocupado ya, pertenecen a la raza propiamente asiática, es decir, a la raza mongólica, teniendo con esto un carácter muy peculiar y distinto del nuestro. En contraposición, las naciones del Próximo Oriente pertenecen al tronco caucásico, o sea, europeo. Se hallan en relación con el oeste, al paso que los pueblos del Extremo Oriente llevan una vida completamente aparte. El europeo que va de Persia a la India observa, por lo mismo, un enorme contraste; y mientras que en el primer país se siente todavía como en su tierra, hallándose con mentalidades europeas, virtudes y pasiones humanas, tan pronto como ha cruzado el Indo se encuentra, en el último país, con un contraste máximo que afecta a todos los rasgos particulares.

Con el reino persa entramos por vez primera en el contexto de la historia. *Los persas son el primer pueblo histórico; Persia es el primer imperio que ha desaparecido*. Al paso que China y la India permanecen estáticas y prolongan hasta el momento actual una existencia natural y vegetativa, este país se ha visto sometido al desarrollo y a las grandes mudanzas, que es lo único que delata una situación histórica. Los reinos chino e indio es sólo en sí y para nosotros que pueden entrar en el contexto de la historia. Pero aquí en Persia brota por primera vez la luz que brilla e ilumina lo demás, pues únicamente la luz de *Zoroastro* pertenece al mundo de la conciencia, al espíritu como referencia a lo otro. En el reino persa vemos una pura unidad excelsa que es como la sustancia, la cual deja en ella libre lo particular como siendo la luz que manifiesta sólo qué son de por sí los cuerpos; una unidad que impera en los individuos únicamente para enardecerlos, para que se hagan fuertes de por sí, para desarrollar su individualidad y para que puedan hacerse valer. La luz no hace ninguna distinción, el sol resplandece sobre justos y pecadores, sobre los encumbrados y los humildes, repartiendo a todos idénticos beneficios y prosperidad. La luz es vivificante en cuanto que se refiere a lo otro de sí misma, obrando con ello y desarrollándolo. Es susceptible de establecer la antítesis con las tinieblas. Con esto se da lugar al principio de la actividad y de la vida. El principio de evolución se inicia con la historia de Persia, motivo por el cual ésta constituye el comienzo propiamente dicho de la historia universal; pues el interés general del espíritu en la historia es alcanzar el infinito ser-en-sí de la subjetividad, y llegar a la conciliación a través de la antítesis absoluta.

El tránsito que hemos de realizar está, pues, tan sólo en el concepto, y no en el contexto histórico externo. Su principio es el de que lo universal que hemos visto en Brahm no es adorado por los indios, sino que es únicamente un estado del individuo, un sentimiento religioso, una existencia no objetiva, un punto de referencia que, para la vida

concreta, es tan sólo aniquilación. Pero esto universal, al convertirse ahora en algo objetivo, cobra una naturaleza afirmativa; el hombre se hace libre y se opone así a lo más excelso, que para el hombre es una realidad objetiva. Esta universalidad la vemos aparecer en Persia, y, con esto, también aparece un diferenciarse de lo universal, a la vez que una identificación del individuo con ello. En el principio chino y en el indio no existe este diferenciarse, sino que tan sólo se da la unidad de lo espiritual y lo natural. Mas el espíritu que se halla aún en lo natural tiene la tarea de librarse de ello. En la India los derechos y deberes vienen vinculados a los estamentos y, con esto, se da solamente algo particular, a lo cual pertenece el hombre, a través de la naturaleza; en la China esta unidad existe en forma de paternalismo: el hombre no es allí libre, carece de momento moral al hallarse identificado con el mandato externo. En el principio persa, la unidad por primera vez se destaca hacia la diferenciación de lo simplemente natural; es la negación de esta relación tan sólo inmediata y que no es mediadora de la voluntad. En el principio persa la unidad se deja intuir como la luz, la cual no es aquí meramente luz propiamente dicha —ese elemento físico el más universal—, sino que es a la vez, también, lo puro del espíritu, es el bien. Con esto, empero, queda eliminado lo particular, la vinculación a la naturaleza *limitada*. En sentido físico y en sentido espiritual, pues, la luz es una verdadera elevación, es la libertad con respecto a lo natural; el hombre se relaciona con la luz y con el bien como con una cosa objetiva que es reconocida, honrada y puesta por obra gracias a su voluntad.

Si volvemos todavía una vez más la mirada —cosa que nunca se hará lo bastante— a las formas [de evolución histórica] que hemos ido recorriendo hasta llegar a esta que tenemos ahora ante nosotros, podemos ver en China la totalidad de un conjunto moral, pero sin subjetividad: este conjunto se hallaba coordinado, mas sin independencia de las partes. Nos encontrábamos tan sólo con un orden externo de este conjunto unitario. En el conjunto indio, por el contrario, aparecía la disgregación, pero carente de espíritu y como un ser-en-sí todavía incipiente; con la particularidad de que la diferencia se hacía insuperable y el espíritu quedaba ligado a la limitación de la naturalidad y, por lo mismo, era como lo inverso de sí mismo. Por encima de esta separación de castas tiene lugar ahora, en Persia, la pureza de la luz, el bien, al cual pueden todos del mismo modo acercarse, y en el que todos por igual pueden dignificarse. Por primera vez, pues, la unidad es un principio, no lazo externo de un orden puramente material. Por el hecho de que cada cual participa en el principio, cobra éste para todos un valor por sí mismo.

En primer lugar, por lo que respecta a lo *geográfico*, hallamos China y la India —como confusa incubación del espíritu— situadas en fértiles planicies; separados de ellas, empero, hay los elevados cinturones de montañas con sus tribus nómadas. Al hacer sus conquistas, los pueblos procedentes de las altas regiones no alteraron el espíritu de las llanuras, sino que se lo apropiaron. Pero, en Persia, estos dos principios se hallan unidos en su diferencialidad; y los pueblos de la montaña, con el suyo, vinieron a ser el elemento preponderante. Las dos partes fundamentales que debemos aquí mencionar son: la altiplanicie persa y los valles, los cuales quedan sometidos a los pueblos montañeses. La altiplanicie se halla limitada, en el este, por los montes Solimán, los cuales se prolongan

hacia el norte por el Hindu-Kush y el Belurtag. Estas últimas cordilleras separan las regiones próximas a la montaña, Bactriana y Sogdiana, en las llanuras del Oxus, de la meseta china, que se extiende hasta el Kashgar. Esta llanura del Oxus se halla al lado septentrional de la altiplanicie persa, la cual sigue luego por el sur hacia el golfo Pérsico. Ésta es la situación geográfica del Irán. En su declive occidental se encuentra Persia (Farsistán); más al norte, Kurdistán, y luego, Armenia. Desde allí, por el lado sudoeste, se extienden las comarcas del Tigris y del Éufrates.

Los elementos del reino persa son el pueblo zendo, los antiguos parsis y, además, los reinos asirio, medo y babilónico, en el territorio indicado; pero el imperio persa comprende también, por otra parte, Asia Menor, Egipto y Siria con su litoral marítimo, representando con esto una conjunción de la altiplanicie, de las llanuras fluviales y de la zona costera.

CAPÍTULO PRIMERO

EL PUEBLO ZENDO

El pueblo zendo es así llamado a causa de su lengua, en la que fueron escritos los *libros zendos*, que son los libros fundamentales en los que se basa la religión de los antiguos persas. De esta religión de los parsis o adoradores del fuego pueden hallarse todavía vestigios. En Bombay existe una colonia de tales individuos, y junto al mar Caspio se encuentran algunas familias dispersas que han conservado este culto. En su conjunto fueron destruidas por los mahometanos. El gran *Zerducht*, llamado Zoroastro por los griegos, escribió sus libros religiosos en lengua zenda. Hasta cerca del último tercio del pasado siglo, esta lengua y, por lo mismo, todos los libros que en ella han sido escritos, estuvieron completamente ignorados para los europeos; hasta que, por fin, el ilustre francés *Anquetil du Perron* nos dio a conocer estos ricos tesoros. Lleno de entusiasmo por la naturaleza oriental, como carecía de recursos se alistó en un cuerpo del ejército francés que debía embarcarse para la India. Es así como llegó a Bombay, donde se encontró con los parsis y pudo engolfarse en sus ideas religiosas. Con indecibles trabajos le fue posible hacerse con sus libros religiosos; buceó en esta literatura y abrió con ello un vasto campo enteramente nuevo, pero que precisaba aún de una elaboración básica, debido al deficiente conocimiento que este hombre tenía del idioma.

Se hace difícil poder precisar el lugar donde vivió el pueblo zendo, del que se habla en los libros religiosos de Zoroastro. La religión de Zoroastro predominó en Media y en Persia, y Jenofonte refiere que Ciro se adhirió a ella; pero ninguno de ambos países era el verdadero lugar donde residió el pueblo zendo. Zoroastro le da el nombre de pura Ariana; un nombre semejante encontramos en Heródoto, pues dice que los medos habían sido llamados antes arios, un nombre con el que asimismo se relaciona la denominación de Irán. Al sur del Oxus, en la antigua Bactriana, se extiende una cordillera con la que empiezan las mesetas que fueron habitadas por medos, partos e hircanianos. En la región

del alto Oxus debió de encontrarse Bactra, probablemente la actual Balch, al sur de la cual se hallan Kabul y Cachemira, distantes tan sólo unas ocho jornadas. Es aquí en la Bactriana donde parece estar el lugar en que vivió el pueblo zendo.

En la época de Ciro no encontramos ya en su integridad la creencia pura y primitiva, ni las antiguas circunstancias que nos son descritas en los libros zendos. Lo cierto parece ser que la lengua zenda, que tiene lazos de unión con el sánscrito, era la lengua de los persas, medos y bactrianos. Las leyes e instituciones del pueblo fueron simples en extremo, según se ve por las indicaciones que sobre ellas se dan en los libros zendos. Se nombran cuatro categorías sociales: sacerdotes, guerreros, agricultores y artesanos. Pero no se habla del comercio, lo que hace suponer que el pueblo vivía aún aislado. Hay jefes de comarcas, ciudades y calzadas, de suerte que todo hace referencia simplemente a leyes populares y no a leyes políticas, no habiendo nada que denote un contacto con otros Estados. Sustancialmente, lo mismo da que nos encontremos aquí con categorías sociales, más bien que con castas, y que no haya prohibiciones de matrimonio entre estos diversos estamentos, pese a que los escritos zendos, junto a las prescripciones religiosas, establecen leyes y sanciones civiles.

El asunto principal que aquí especialmente nos interesa es la *doctrina* de Zoroastro. Frente a la desdichada sofocación del espíritu en el caso de los indios, se nos ofrece en la ideología persa un aliento puro, un soplo del espíritu. En ella el espíritu se eleva desde la unidad sustancial de la naturaleza, desde esta carencia sustancial de contenido en la que no se ha producido aún la rotura ni el espíritu subsiste todavía por sí, frente al objeto. *Es que este pueblo toma conciencia de que la verdad absoluta precisa tener la forma de la universalidad, de la unidad.* Al comienzo, este elemento universal, eterno e infinito, no contiene otra determinación que la identidad sin límites. Es ésta también propiamente —lo hemos repetido varias veces— la determinación de Brahm. Mas para los persas este principio universal se hizo objeto, y el espíritu de ellos se convirtió en conciencia de este ser que es inherente a lo universal; entre los indios, por el contrario, esta objetividad es únicamente la objetividad natural de los brahmanes, haciéndose universalidad pura sólo cuando se carece de conciencia para tal cosa. Este comportamiento negativo se ha convertido en positivo en el caso de los persas, guardando el hombre una relación con lo universal caracterizada por el hecho de seguir siendo él positivo, aun relacionado con lo universal. Esta unidad y universalidad no es todavía, ciertamente, la libre unidad del pensamiento; no es todavía adorada en espíritu y en verdad, sino que se halla aún revestida de la forma de la luz. Pero la luz no es el lama, ni el brahmán, ni la montaña, ni el animal, ni esta o aquella existencia particular, sino que es la universalidad sensible misma, la manifestación simple. Por consiguiente la religión persa no es ningún fetichismo: no adora seres naturales concretos, sino lo universal mismo. La luz tiene el significado también de lo espiritual; es la forma de lo bueno y de lo verdadero, es la sustancialidad tanto del saber y del querer como de todas las cosas naturales. La luz pone al hombre en situación de poder elegir, y puede él elegir sólo cuando se halla fuera del hundimiento. Pero la luz tiene en sí, a la vez, un contrario, a saber, la oscuridad; de igual manera que frente al bien se encuentra el mal. Del mismo modo que para el hombre no

habría el bien si no existiera el mal, y que sólo puede ser verdaderamente bueno si conoce lo malo, tampoco hay luz sin tinieblas.

Ormuz y *Arimán* son quienes, para los persas, constituyen esta antítesis. Ormuz es el señor del reino de la luz y del bien, Arimán lo es del de las tinieblas y del mal. Mas hay todavía algo superior, de donde ambos han salido: un principio universal sin contradictoriedades denominado *Zeruane-Akerene*, el todo sin límites. El todo es algo enteramente abstracto; no existe por sí, y Ormuz y Arimán se han originado de él. El dualismo suele ser achacado al Oriente como algo defectuoso; y en cuanto se lo mantiene como absoluto en las antítesis, es ciertamente la razón irreligiosa quien lo establece. Pero el espíritu ha de hallarse sometido a la antítesis; por lo mismo, el principio del dualismo pertenece al concepto del espíritu, el cual, como concreto que es, posee la diferencia como algo sustancial a él. Para los persas ha llegado a la conciencia tanto lo puro como lo impuro, y el espíritu, para poder entenderse a sí mismo, necesita fundamentalmente oponer lo negativo particular a lo positivo universal; sólo a través de la superación de esta antítesis puede el espíritu ser por dos veces engendrado. El defecto del principio persa es tan sólo que la unidad de los contrarios no es conocida en una forma perfecta; pues en aquella concepción imprecisa acerca del todo increado, de donde proceden Ormuz y Arimán, la unidad es solamente lo primero sin más, sin llevar al propio tiempo consigo la distinción. Ormuz crea espontáneamente, pero también por mandato del Zeruane-Akerene (la exposición resulta poco precisa), y la conciliación de la antítesis consiste únicamente en que Ormuz debe luchar con Arimán, y vencerlo al fin.

Ormuz es el señor de la luz y crea cuanto de bello y espléndido hay en el mundo, que es un reino del sol. Constituye lo excelente, lo bueno y lo positivo en todo ser natural y espiritual. El cuerpo de Ormuz es la luz; de aquí el origen del culto del fuego, puesto que Ormuz se halla presente en todo lo luminoso; pero no es él el sol o la luna mismos, sino que en éstos los persas veneran tan sólo esa luz que es Ormuz. Zoroastro pregunta a Ormuz quién es, y éste responde: mi nombre es el fundamento y centro de todos los seres, sabiduría y ciencia supremas, destructor del mal inherente al mundo y conservador del todo, plenitud de la felicidad, voluntad pura, etc. Todo cuanto procede de Ormuz es viviente, independiente y duradero, y la palabra es un testimonio suyo; las plegarias son obra suya. Las tinieblas son, por el contrario, el cuerpo de Arimán, pero un fuego perenne las arroja de los templos. El fin impuesto a cada cual es mantenerse puro y expandir esta pureza en torno suyo. Las prescripciones concernientes a este punto son muy largas, aunque las imposiciones morales resultan suaves; se dice: si un hombre te abruma de injurias y te ultraja, pero luego se humilla, llámalo amigo tuyo. Leemos en el *Vendidad* que los sacrificios han de consistir, preferentemente, en carne de animales puros, en flores y en frutos, leche y perfumes. Se dice en este libro: así como el hombre ha sido creado puro y digno del cielo, se hace nuevamente puro por la ley de los siervos de Ormuz, la cual es la pureza misma, si se purifica con la santidad de los pensamientos, de las palabras y de las obras. ¿Qué es un pensamiento puro? El que en las cosas se dirige al principio. ¿Qué es una palabra pura? La palabra Ormuz (la palabra queda así personificada y significa el espíritu viviente de toda la revelación de Ormuz). ¿Qué es una

obra pura? La invocación respetuosa de los ejércitos celestiales creados al principio del mundo. Se exige del hombre, pues, que sea bueno; se presuponen la voluntad propia y la libertad subjetiva. Ormuz no queda reducido a algo particular.

El sol, la luna y cinco astros más que nos recuerdan a los planetas, los cuales iluminan siendo iluminados, son las imágenes de Ormuz veneradas en primer lugar: los *amchaspand*, sus hijos primeros. Entre éstos se nombra también a Mitra; mas, igual que sucede con los otros nombres, no puede precisarse cuál es aquí el astro que queda designado. En los libros zendos Mitra figura entre las demás estrellas, no teniendo ninguna prioridad; no obstante, en el código de castigos los pecados morales son mencionados ya como pecados contra Mitra; así por ejemplo el faltar a la palabra dada, que ha de castigarse con trescientos correazos, a los que hay que añadir todavía, en el caso de robo, trescientos años de penas del infierno. Mitra aparece como el señor de la interioridad y como lo superior del hombre. Posteriormente cobró Mitra gran importancia en calidad de mediador entre Ormuz y los hombres. Ya Heródoto habla del culto a Mitra; más tarde se vulgarizó éste mucho en Roma, como un culto secreto, y hallamos vestigios de él incluso muy avanzada la Edad Media. Además de los susodichos, hay aún además otros genios protectores, que se hallan por debajo de los amchaspand y siendo como mandatarios suyos, los regidores y conservadores del mundo. El consejo de los siete grandes, que el monarca persa tenía en torno suyo, se hallaba establecido a imitación de la corte de Ormuz. De las criaturas del mundo terrestre hay que distinguir los *feveres*, una especie de criaturas sobrenaturales. Los feveres no son espíritus según nuestro concepto, pues se hallan en todo cuerpo, trátese ya del fuego, del agua o de la tierra; están ahí desde un principio, se encuentran en todas partes: en las vías, ciudades, etc.; se hallan dispuestos a prestar ayuda a quienquiera los llame. Su morada se asienta en la gorodman, el lugar de los bienaventurados, sobre la firme bóveda del cielo.

El nombre de Dchemchid aparece como tratándose de un hijo de Ormuz; probablemente sea éste el mismo a quien los griegos llaman Aquemenes, cuyos descendientes son conocidos con el nombre de pichdadieres, entre los que se contaba también Ciro. Los persas parecen haber sido llamados, aun en épocas ya tardías, con el nombre de Aqueménidas (Horatii, *Carm.*, III, 1, 44). Se dice que ese Dchemchid atravesó la tierra con un puñal de oro, lo cual no significa otra cosa sino que él introdujo la agricultura; recorrió luego los terrenos dando nacimiento a fuentes y ríos con los que son fertilizados los campos, pobló de animales los valles, etc. En el *Zend-Avesta* se menciona también a menudo el nombre de Gustap, a quien algunos modernos han querido identificar con Darío Hystaspes, lo cual parece ya desde buen comienzo erróneo, pues este Gustap pertenece sin género de duda al antiguo pueblo zendo y a tiempos anteriores a Ciro. En los libros zendos se habla también de los turanios, es decir, de los nómadas del norte, y de los indios, sin que de aquí se pueda deducir algo de carácter histórico.

La religión de Ormuz, como un *culto*, consiste en que los hombres deben conducirse conforme al reino de la luz; de aquí que la prescripción fundamental sea, como hemos dicho ya, una pureza espiritual y corporal, que estriba en hacer muchas plegarias a

Ormuz. A los persas se les impone especialmente como deber el conservar los seres vivos en general, plantar árboles, abrir manantiales y hacer fructificar los desiertos, para que por todas partes surja vida, lo positivo y lo puro, dilatándose así en todos sentidos el imperio de Ormuz. El tocar a un animal muerto se opone a la pureza externa, y hay muchas disposiciones tocantes a la manera como purificarse de esto. Heródoto cuenta de Ciro que, cuando marchó contra Babilonia y el río Gindes devoró a uno de los caballos del carro del sol, aquel monarca se ocupó durante un año en castigarlo, haciéndolo subdividir en pequeños canales para así desvirtuarlo. También Jerjes, cuando el mar le desbarató sus puentes, mandó ponerle cadenas como al mal y a lo dañino, esto es, Arimán.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS ASIRIOS, BABILONIOS, MEDOS Y PERSAS

Así como el pueblo zendo constituyó el elemento superior y espiritual del imperio persa, en Asiria y Babilonia nos hallamos con el elemento de la riqueza externa, del lujo y del comercio. Las leyendas se remontan hasta las épocas más antiguas de la historia; pero son oscuras en sí y de por sí y, en parte, incluso contradictorias, haciéndose sus incompatibilidades tanto más difíciles de superar cuanto que el pueblo carece de libros fundacionales y de obras nacionales. El historiador griego Ktesias debió de utilizar los archivos de los propios reyes persas; de todos modos, son pocos los fragmentos que quedan aún. Heródoto proporciona muchas informaciones; por otra parte, son también de suma importancia y notoriedad los relatos bíblicos, pues los hebreos estuvieron en relación directa con los babilonios. Puede también mencionarse aquí de un modo especial, por lo que respecta a los persas en general, la epopeya *Schad-nameh*, obra de *Ferdusi*, un poema épico de sesenta mil estrofas del que Görres ha hecho un extenso compendio.

Ferdusi vivió a comienzos del siglo XI d.C. en la corte de Mahmud el Grande, en Ghazna, al este de Kabul y Kandahar. La famosa epopeya nombrada tiene como tema las antiguas leyendas épicas del Irán (esto es, de la Persia occidental propiamente dicha); pero carece de valor como fuente histórica, pues su contenido es poético y su autor es un musulmán. En este poema épico se describe la lucha entre el Irán y el Turán. Irán es Persia propiamente tal, el país montañoso al sur del Oxus; Turán designa las llanuras del Oxus y las que se extienden entre éste y el antiguo Yajartes. Un héroe, Rustán, es la principal figura en el poema, pero las narraciones son completamente ficticias o deformadas del todo. Se hace mención de Alejandro, siendo llamado Iskander o Skander de Rum. Rum es el imperio turco (todavía hoy, una de las provincias se llama Rumelia), pero también se da este nombre al imperio romano, y en el poema se denomina igualmente Rum al imperio de Alejandro. Tales mescolanzas dicen perfectamente con el modo de ver musulmán. Cuenta la epopeya que el rey del Irán guerreó contra Filipo,

siendo este último derrotado. Luego el rey pidió a Filipo su hija en matrimonio; mas después de haber vivido un tiempo con ella la repudió, porque su boca le olía mal. Cuando hubo ella regresado junto a su padre, dio a luz a un hijo, Skander, quien se apresuró a marcharse al Irán para tomar posesión del trono tras la muerte de su padre. Si a esto se añade que en todo el poema no se ofrece ninguna figura o hecho histórico que se refieran a Ciro, podemos ya deducir, de estos detalles, hasta dónde esta obra puede contener algo histórico. Pero resulta importante en cuanto que, en ella, Ferdusi nos expone el espíritu de su época y el carácter y el interés de la cosmovisión neopersa.

[Asiria]

Por lo que se refiere a *Asiria*, nos hallamos con que este nombre es harto impreciso. Asiria propiamente dicha es una parte de Mesopotamia, sita al norte de Babilonia. Como capitales de este imperio se citan Atur o Assur junto al Tigris, y más tarde Nínive, que debió de ser fundada y edificada por Nino, el fundador del reino asirio. En aquel tiempo una ciudad constituía todo el reino: tal es el caso de Nínive, y también de Ecbátana, en Media, que tenía siete murallas y entre los cercos de las mismas se hacían cultivos agrícolas; es dentro de la muralla más interior que se hallaba el palacio del soberano. En cuanto a Nínive, según Diodoro debió de tener 480 estadios (unas doce millas alemanas) de contorno; en las murallas había mil quinientas torres de cien pies de altura, en cuyo interior se hallaba un extraordinario contingente de población. Babilonia comprendía una no menor masa de gente. Estas ciudades se originaron de una doble necesidad: la de abandonar la vida nómada y desarrollar en un lugar fijo la agricultura, la industria y el comercio; y luego la de protegerse contra las oleadas de pueblos procedentes de la montaña y contra el pillaje de los árabes. Las más antiguas leyendas hablan de que los nómadas recorrieron todos estos valles, y de que la vida ciudadana acabó con el nomadismo. Abraham, entre otros, emigró con su familia desde Mesopotamia hacia el oeste, a la montañosa Palestina. De un modo parecido se ve Bagdad, aún hoy día, rodeada de nómadas errantes. Nínive debió de ser edificada unos 2.050 años a.C. y, por lo mismo, la fundación del imperio asirio se remonta a esta época. Poco después Nino sometió a Babilonia, Media y Bactriana; la conquista de este último país constituyó, en particular, una manifestación del mayor poderío, pues Ktesias estima el número de soldados que Nino llevaba consigo en un millón setecientos mil infantes y un número proporcionado de jinetes. Bactras estuvo sitiada durante largo tiempo, y su expugnación es atribuida a Semíramis, la cual, según parece, con una aguerrida mesnada escaló la escarpada ladera de una montaña. La persona de Semíramis suele moverse entre lo mitológico y lo histórico; se le atribuye también la construcción de la torre de Babel, de la cual tenemos en la Biblia una de las más antiguas leyendas.

[Babilonia]

Babilonia se hallaba más al sur, junto al Éufrates, en una planicie fértil en extremo y muy apropiada para la agricultura. Por el Éufrates y el Tigris se desarrollaba una gran navegación fluvial; los barcos llegaban a Babilonia procedentes unos de Armenia y otros del sur, reuniendo en esta ciudad una riqueza inmensa. Las tierras situadas alrededor de Babilonia se hallaban surcadas por innumerables canales, lo cual era más para interés de la agricultura —ya que ello permitía el regadío de los campos— y para evitar las inundaciones, que para interés de la navegación.

Son famosas las espléndidas edificaciones de Semíramis en la ciudad de Babilonia; sin embargo, nada hay muy preciso ni seguro sobre lo que, de todo eso, pertenece propiamente a la época antigua. Según consta, Babilonia era un cuadrilátero partido por el medio por el Éufrates; a un lado del río había el templo de Bel y, al otro, el gran palacio de los monarcas; la ciudad tenía cien puertas de bronce (o sea, de cobre), sus murallas tenían cien pies de altura con una anchura proporcionada y se hallaban provistas de doscientas cincuenta torres. Todas las noches se cerraban, con puertas de bronce, las calles de la ciudad que daban al río. El inglés *Ker Porter* recorrió hace unos doce años (su viaje completo duró desde 1817 hasta 1820) la región en la que se hallaba emplazada la antigua Babilonia; creyó descubrir todavía, encima de una prominencia, restos de la antigua torre de Babel; quiso encontrar vestigios de las muchas vías que rodeaban la torre, en cuyo piso superior se hallaba erigida la imagen de Bel; había además numerosos montículos con restos de antiguas construcciones. Los adobes son tal como los describe la Biblia en la construcción de la torre; una inmensa multitud de ellos cubre una llanura enorme, pese a que de continuo, desde hace ya varios miles de años, se sacan adobes de allí: es con ellos que fue construida toda la ciudad de Hila, que se halla en las proximidades de la antigua Babilonia.

Heródoto señala algunos interesantes rasgos morales de los babilonios, de los que parece colegirse que eran un pueblo pacífico con el que se podía convivir bien. Cuando en Babilonia alguien caía enfermo, lo llevaban a una plaza para que cuantos pasaban por delante suyo pudieran aconsejarlo. Las jóvenes casaderas eran subastadas, y el elevado precio que se exigía para las que eran hermosas se destinaba como dote para las feas. Esto no era óbice para que toda mujer debiera haberse entregado, una vez a la vida, en el templo de Militta. Es difícil averiguar la relación que esto pudo tener con las doctrinas religiosas; por lo demás, dice Heródoto que la disolución de costumbres se extendió sólo tardíamente, cuando Babilonia se volvió más pobre. La circunstancia de que las jóvenes hermosas dotaran a las feas indica el cuidado que de todos se tenía, del mismo modo que la pública exposición de los enfermos denota un cierto comunitarismo.

[Los medos]

Hemos de hablar aún de los *medos*. Eran, lo mismo que los persas, un pueblo montañés, y habitaban en territorios sitos al sur y sudeste del mar Caspio, extendiéndose hasta la Armenia. Entre estos medos se cuentan también los magos, como una de las seis tribus que formaban el pueblo medo, cuyas características más importantes eran la barbarie, la rudeza y el ánimo guerrero. La capital Ecbatana fue edificada por Doyoces; debió de ser él quien, como rey, unificó las tribus luego que éstas sacudieron por segunda vez el yugo asirio, moviéndolas a que le construyeran una residencia decorosa y fortificada.

Por lo que hace a la religión de los medos, téngase presente que los griegos dieron en llamar *magos* a todos los sacerdotes orientales en general, y de aquí que este nombre se ha hecho del todo impreciso. Parece, por lo que se sabe, que los magos tuvieron una relación más estrecha con la religión zenda; de todos modos, aun cuando esos magos la conservaron y difundieron, esta religión sufrió grandes alteraciones al pasar a los distintos pueblos. Jenofonte dice que Ciro fue el primero en ofrecer sacrificios a Dios según los ritos de los magos; con lo cual los medos fueron un pueblo intermediario en la expansión de la religión zenda.

El imperio asirio-babilónico, que tuvo tantos pueblos bajo su dominio, se mantuvo durante unos mil o mil quinientos años. El último soberano fue Sardanápalo, un perfecto libertino, según nos lo describen. Arbaces, sátrapa de Media, levantó a los otros sátrapas contra él y lo acometió con las tropas que se reunían todos los años en Nínive para su recuento. Aun cuando Sardanápalo consiguió varias victorias, se vio finalmente obligado a abandonar el mando, a encerrarse en Nínive y, cuando ya no pudo oponer ninguna resistencia, a echarse al fuego junto con todos sus tesoros. Según algunos, ocurrió esto el año 888 a.C.; según otros, a fines del siglo VII. Tras esta catástrofe se disolvió todo el imperio, descomponiéndose en los reinos asirio, medo y babilónico, al que pertenecieron asimismo los caldeos, un pueblo montañés del norte que se había fusionado con los babilonios. Estos reinos particulares corrieron, a su vez, diversas suertes; sin embargo, en las noticias que de ellos tenemos reina una confusión que todavía no ha podido ser aclarada. Por esos tiempos principiaron los contactos con los judíos y egipcios. El reino judío se vio sometido al poder predominante de los otros pueblos: los judíos fueron llevados cautivos a Babilonia, y es por ellos que poseemos informaciones precisas sobre el estado de dicho reino. Según los relatos de Daniel, en Babilonia había una cuidadosa organización de los asuntos públicos. Habla de magos, entre los cuales hay que distinguir los intérpretes de las escrituras, los adivinos, los astrólogos, los sabios y los caldeos, que explicaban los sueños. Por lo general los profetas refieren muchas cosas sobre el gran comercio que había en Babilonia, pero esbozan también un espantoso cuadro de la inmoralidad que allí reinaba.

[Los persas]

El verdadero meollo del imperio persa es el *pueblo persa* propiamente dicho, el cual,

reuniendo en sí todo el Próximo Oriente, entró en contacto con los griegos. Los persas estuvieron relacionados con los medos ya desde buen comienzo, y el paso del poder a los persas no supone ninguna variación esencial, pues Ciro mismo estaba emparentado con el rey medo, haciendo que casi se confundan los nombres de Persia y de Media. Al frente de persas y medos, Ciro hizo la guerra a Lidia y a su rey Creso. Heródoto refiere que ya antes hubo guerras entre Lidia y Media, a las cuales se puso término gracias a la intervención del rey babilónico. Puede percibirse aquí la existencia de un complejo político formado por Lidia, Media y Babilonia; llegó a preponderar este último Estado, y su dominación se extendió hasta el mar Mediterráneo. Lidia se dilató por el este hasta el Halys, quedándole sometida incluso la orla costera occidental del Asia Menor, las bellas colonias helenas; se ve con eso que poseía ya un elevado grado de civilización. Por obra de los griegos, florecieron en Lidia el arte y la poesía. Estas colonias cayeron igualmente bajo el poder de los persas. Algunos sabios varones, como Bías, y ya antes Tales, aconsejaron a dichas colonias que se confederaran sólidamente o que abandonaran sus ciudades con sus bienes para buscarse otro sitio donde morar (Bías proponía Cerdeña). Pero no podían llegar a federarse unas ciudades que estaban llenas de envidia unas de otras y que se hallaban en continuas desavenencias; y viviendo, como vivían, en la embriaguez de la opulencia, eran incapaces de la decisión heroica de abandonar sus hogares en pro de la libertad. Sólo cuando se hallaron próximas a caer bajo el yugo de los persas, algunas ciudades abandonaron lo seguro por lo inseguro en pro de ese bien sumo que es la libertad.

De la guerra contra los lidios dice Heródoto que descubrió las comodidades de la vida y de la civilización a los persas, quienes antes no eran más que pobres y bárbaros. Ciro sojuzgó luego a Babilonia y, con esta ciudad, se posesionó también de Siria y de Palestina, libró a los judíos de su cautividad y les permitió reedificar su templo. Por último se dirigió contra los masagetas y acometió a estos pueblos en las estepas situadas entre el Oxus y el Yajartes; pero los sometió al tiempo que él mismo halló la muerte del guerrero y del conquistador. La muerte de los héroes que han hecho época en la historia universal tiene la impronta de la misión que llevaban a cabo. Es así como Ciro murió en su misión, la cual no era otra que la de unificar todo el Próximo Oriente en un solo imperio.

CAPÍTULO TERCERO

EL IMPERIO PERSA Y SUS PARTES CONSTITUTIVAS

El imperio persa es un imperio en el sentido moderno de la palabra, igual que el antiguo imperio alemán o el gran imperio creado por Napoleón; pues consta de una multitud de Estados que, aun siendo dependientes, han conservado su individualidad propia, sus costumbres y sus derechos. Las leyes generales a las que se ven sometidos no han sido causa de detrimento alguno para sus circunstancias particulares, sino que más bien las

han protegido y mantenido; cada uno de esos pueblos que constituyen el conjunto, pues, tiene su forma propia de constitución. De igual manera que la luz lo ilumina todo, dando a cada cosa su vivacidad característica, así también la soberanía persa se extiende sobre una multitud de naciones dejándoles a todas sus peculiaridades. Algunas tienen incluso reyes propios, y cada cual posee un idioma, un armamento, un estilo de vida y unas costumbres diferentes. Todo esto subsiste con toda tranquilidad bajo la luz general.

El imperio persa comprende en sí aquellos tres momentos geográficos que antes distinguíamos unos de otros. Para empezar, hay las elevadas mesetas de Persia y Media; luego, los valles fluviales del Éufrates y el Tigris, cuyos pobladores se unificaron dando lugar a una vida cultural adelantada, y asimismo Egipto, el valle del Nilo, donde florecieron la agricultura, la industria y las ciencias; se halla también por último el tercer elemento, representado por las naciones que se arriesgan al peligro del mar: los sirios, los fenicios y los habitantes de las colonias griegas y los Estados helénicos del litoral en el Asia Menor. Persia reunió en sí, por tanto, los tres principios naturales, al paso que China y la India han permanecido extrañas al mar. En su imperio no hallamos ni aquella totalidad sustancial de China ni el modo de ser indio, en donde impera una y la misma anarquía de la arbitrariedad; sino que, en Persia, el régimen, en su unidad general, consiste sólo en una nación de pueblos que permite subsistir libremente a las naciones englobadas. Quedan así contrarrestadas la crueldad y la barbarie con las que los pueblos, en el caso contrario, se destruyen, de lo cual dan fehaciente testimonio el Libro de los Reyes y el Libro de Samuel. Las lamentaciones e imprecaciones de los profetas sobre el estado que se vivía antes de la conquista dan a conocer la indigencia, la perversidad y la desolación propias del mismo, así como la dicha que Ciro reportó al mundo del Asia Anterior. A los asiáticos no les es dado unir la independencia, la libertad y la fuerza virgen del espíritu con la civilización, con el interés por las actividades diversas y con el disfrute de las facilidades de la vida. El ánimo guerrero consiste sólo en una barbarie de las costumbres, no es la animosidad pacífica del orden. Y si el espíritu se procura intereses diversos, experimenta pronto una debilitación, se deja hundir y convierte a los hombres en esclavos de una sensibilidad endeble.

Persia

Los persas, siendo un pueblo libre nómada y oriundo de la montaña, al dominar a países más ricos, más cultos y más sensuales conservaron íntegramente, no obstante, los trazos fundamentales de su antiguo estilo de vida; tuvieron un pie en su país de origen, y el otro en el extranjero. En su tierra natal el rey era un amigo entre amigos y se hallaba como entre iguales suyos; fuera de su país, era el señor al que todos se hallan sometidos, mostrándose dependientes de él mediante el pago de un tributo. Fieles a la religión zenda, los persas se ejercitaban en la pureza y en el culto puro de Ormuz. Las tumbas de los reyes se hallaban en Persia propiamente dicha; en este país visitaba a veces el rey a sus

compatriotas, con quienes convivía en unas relaciones muy sencillas. Les llevaba presentes, al paso que, en las demás naciones, eran éstas las que debían ofrecer obsequios al rey.

En la corte del monarca se hallaba una división de la caballería persa, la cual constituía el núcleo de todo el ejército; tomaba en común las comidas y, en general, estaba muy bien disciplinada. Se hizo ilustre a causa de su valor, que fue reconocido incluso por los griegos, llamando su atención durante las guerras médicas. Cuando debía movilizarse todo el ejército de Persia, al cual pertenecía esta división, se hacía primero un llamamiento a todos los pueblos asiáticos. Una vez reunidos los guerreros, se emprendía luego la marcha con aquel bullicio y ajetreo que constituían lo típico de los persas. Es así como se dirigieron contra Egipto, contra Escitia y Tracia, y por último llegaron a Grecia, contra la cual debía estrellarse esta enorme potencia. Semejante oleada tenía casi la traza de una emigración de pueblos; con el ejército iban las familias. Los diversos pueblos aparecían con su modo peculiar de ser y con su respectivo armamento, empujando unos a otros como a manadas; cada uno tenía su especial disciplina y modo de combatir. A propósito del gran desplazamiento de masas llevado a cabo por Jerjes (eran unos dos millones los hombres que lo habrían seguido), Heródoto nos esboza un chispeante cuadro de semejante diversidad. Pero dado que estos pueblos se hallaban tan desigualmente disciplinados y eran tan distintos en fuerza y en valentía, se comprende sin dificultad que las reducidas y ordenadas tropas de los griegos, animadas de un mismo valor y acaudilladas estupendamente, pudieran resistir a aquellas fuerzas atacantes que, si bien eran enormes, no tenían orden ni concierto. Sobre las provincias pesaba el mantenimiento de la caballería persa, que residía en la parte central del imperio. Babilonia debía proporcionar la tercera parte de este mantenimiento, lo cual la delata como la provincia más rica, y con mucho. Por lo demás, cada pueblo venía obligado a entregar lo mejor de sus productos típicos. Así, Arabia daba el incienso, Siria ofrecía púrpura, etc.

Se cuidaba con extraordinario esmero de la educación de los príncipes, y más si se trataba de los herederos del trono. Los hijos del rey hasta los siete años de edad permanecen entre las damas y no aparecen ante la presencia del soberano. A partir de los siete años se los adiestra en la caza, en la equitación, en tirar con el arco y cosas por el estilo, así como también en decir la verdad. Consta asimismo, una vez, que el príncipe recibió iniciación en la magia de Zoroastro. A los príncipes los educan cuatro de los persas más selectos. Los grandes del país forman una especie de consejo del reino. Entre ellos hay también magos. Se trata de hombres libres, llenos de noble fidelidad y de patriotismo. Es así como los siete grandes —imagen de los amchaspand que se hallan en torno a Ormuz—, luego de haber sido desenmascarado el falso Smerdis (quien, tras la muerte del rey Cambises, se decía ser hermano de éste), son los que aparecen para conferenciar sobre la forma de gobierno que había de ser propiamente la mejor. Del modo más desapasionado y sin mostrar asomo de ambición, convinieron en que lo único que se acomodaba al imperio persa era la monarquía. El sol, y el caballo que fue el primero en saludarlo con su relincho, determinaron luego a Darío como sucesor.

Dada la extensión del imperio persa las provincias tuvieron que ser administradas por unos lugartenientes, los sátrapas; éstos con frecuencia mostraron la mayor ilegalidad con respecto a las provincias que les fueron confiadas, así como celos y malquerencia entre ellos mismos, lo cual dio lugar a muchos inconvenientes, como es de suponer. Estos sátrapas no eran más que unos supervisores y, de ordinario, respetaron las peculiaridades de los sometidos reyes de los diversos países. Todas las tierras y todas las aguas pertenecían al gran rey de Persia; la tierra y el agua fueron lo que Darío Hystaspes y Jerjes exigieron de los griegos. El rey, empero, era tan sólo el dueño abstracto: el poder disfrutar del país era cosa de los respectivos pueblos, cuyo trabajo consistía en sostener la corte y a los sátrapas, ofreciéndoles lo más preciado de cuanto tenían. La uniformidad de los tributos se introduce por vez primera bajo el reinado de Darío Hystaspes. Cuando el rey viajaba por el imperio debían asimismo ofrecérsele presentes, y de la magnitud de estos obsequios se colige la riqueza de esas provincias no esquilmadas. De modo que el dominio de los persas no es opresor en modo alguno, ni con respecto a lo profano ni a lo religioso. Cuenta Heródoto que los persas no tenían imágenes de divinidades, mofándose de las representaciones antropomórficas de los dioses; eran tolerantes con todas las religiones, pese a que se dieron algunas explosiones de enojo contra la idolatría. Los templos griegos fueron destruidos y las estatuas de los dioses derribadas.

Siria y el Asia Anterior semítica

En Siria se ofrece especialmente la región costera, un elemento que se hallaba asimismo en el imperio persa. Era para éste de una particular importancia, pues cuando Persia en su conjunto partía para alguna gran empresa, lo hacía acompañada por la flota de guerra fenicia y también por la griega. La costa fenicia es una simple faja muy estrecha, pues a menudo su anchura no excede de las dos horas de camino; en el este tiene la elevada cordillera del Líbano. En el litoral había toda una serie de espléndidas y ricas ciudades, tales como Tiro, Sidón, Biblos y Beritos, que desarrollaban un gran comercio y una activa navegación; ésta, sin embargo, tenía un carácter como aislado y se hacía demasiado en interés del propio país como para que contara realmente en el conjunto del imperio persa. La dirección principal que seguía el comercio era la del mar Mediterráneo, y desde éste alcanzó aún bastante más lejos hacia el oeste. Debido al trato con tan numerosas naciones, Siria logró pronto un alto grado de civilización; en este país se realizaron los más bellos trabajos en metales y piedras preciosas, y se hicieron descubrimientos de la mayor importancia, tales como los del cristal y la púrpura. Es aquí donde se establecieron las primeras bases de la escritura, pues su necesidad se hizo sentir muy pronto a causa de las relaciones con los distintos pueblos. (Así es como, por ejemplo, Lord Macartney ha observado que, en Cantón, los propios chinos han notado la conveniencia de tener una escritura más sencilla.)

Los fenicios descubrieron y navegaron por vez primera el océano Atlántico; se

establecieron en Chipre y en Creta; en Thasos, isla que les quedaba muy distante, abrieron minas de oro; minas de plata las explotaron en el sur y sudeste de España, y fundaron en África las colonias de Útica y Cartago. Partiendo de Gades, recorrieron la costa de África hasta muy abajo, de modo que, según algunos, habrían incluso circunnavegado todo el continente. De las islas Británicas traían el estaño, y del mar Báltico, el ámbar prusiano. Con todo esto se originó un principio enteramente nuevo: cesan ya tanto la pasividad como la valentía meramente brutal, siendo reemplazadas por la actividad industriosa y un valor juicioso, que se pone de manifiesto en el empleo de medios razonables en la atrevida empresa de surcar el mar. Todo se basa aquí en la actividad del hombre, en su osadía y en su entendimiento, del mismo modo que los fines son también por él. Lo que ahora ocupa el primer rango son la voluntad y la actividad humanas, no la naturaleza y su talante benévolo. Babilonia tenía un determinado suelo, y la subsistencia dependía del curso del sol y de la marcha de la naturaleza en general. Pero el marino, entre el vaivén de las olas, es en sí mismo que pone su confianza, y sus ojos y su corazón deben hallarse constantemente en vela. De un modo análogo el principio de la industria comprende lo opuesto de aquello que se recibe de la naturaleza, ya que a los objetos naturales se los somete a una elaboración para convertirlos en objetos de uso y de adorno. En la industria, el hombre es él mismo el fin y trata las cosas de la naturaleza como algo que le queda subordinado y a lo cual él imprime el sello de su actividad. La inteligencia hace aquí las veces de la bravura, y la habilidad viene a ser algo mejor que el denuedo natural. Vemos ahora a los pueblos ya liberados del temor a la naturaleza y a su servidumbre esclavizada.

Con todo eso, si cotejamos las ideas *religiosas*, empezaremos por observar en *Babilonia*, en los pueblos *sirios* y en *Frigia* una idolatría grosera, vulgar y sensitiva, cuya descripción nos ha sido hecha ante todo en los libros de los profetas. Aquí hablamos tan sólo de idolatría, y a decir verdad queda esto bastante impreciso. Los chinos, los indios y los griegos dan culto a ídolos, y asimismo los católicos veneran las imágenes de los santos. Mas en el círculo en el que ahora nos hallamos, lo venerado son las fuerzas de la naturaleza y de la generación en general, y el culto es sensualidad y regalo. Los profetas nos dan de él las más horrorosas descripciones, si bien su carácter espantoso ha de achacarse, en parte, a la malquerencia de los judíos con respecto a los pueblos que los rodeaban. El libro de la Sabiduría proporciona unas reseñas particularmente detalladas. Tenía lugar no solamente la adoración de las cosas de la naturaleza, sino también la de Astarté, de Cibeles y de la Diana de Éfeso. El culto era embriaguez sensual, libertinaje y voluptuosidad; los dos rasgos característicos son la sensualidad y la crueldad. «Si bien guardan los días festivos, no obstante obran como enfurecidos», dice el libro de la Sabiduría (14, 28). La crueldad es lo que viene vinculado a una vida sensual, cual a una conciencia que no llega a lo universal; puesto que lo supremo es la naturaleza como tal, de suerte que el hombre no tiene valor alguno o tan sólo el mínimo. En semejante idolatría ocurre, además, que el espíritu, en tanto que intenta identificarse con la naturaleza, anula su conciencia y, de un modo general, lo espiritual. Es así como vemos sacrificar a niños, vemos a los sacerdotes de Cibeles

mutilarse a sí mismos, a los hombres hacerse eunucos, o a las mujeres prostituirse en el templo.

Como un rasgo de la corte babilónica, merece ser notado que, cuando Daniel era educado en la corte, no se le exigió el participar en las ceremonias religiosas y, por otra parte, se le facilitaban manjares puros; se lo utilizó de un modo especial para explicar los sueños del rey porque él tenía el espíritu de las divinidades santas. El rey pretende elevarse por encima de la vida sensitiva mediante sueños, concebidos como lo interpretativo de lo superior. Se pone, pues, en evidencia, de un modo general, que el vínculo de la religión se halla flojo y que ahí no puede tener lugar ninguna especie de unidad. Nos encontramos incluso con adoraciones de imágenes de reyes; lo supremo son el poder de la naturaleza y el rey como poder espiritual, con lo cual se hace patente, en esta idolatría, una perfecta antítesis de la pureza persa.

Fenicia

Entre los *fenicios* —aquel atrevido pueblo de navegantes—, por el contrario hallamos algo muy distinto. Según nos dice Heródoto, en Tiro se adoró a *Hércules*. Si no se trata aquí de la divinidad griega, sí que al menos habremos de entender que se trata de una que ofrece no pocos puntos de coincidencia con ella. Este culto es extraordinariamente significativo para el carácter del pueblo en cuestión, pues Hércules es aquel de quien dicen los griegos que se introdujo en el Olimpo gracias a su valentía humana y a su osadía. Seguramente que es una representación del sol la que subyace a Hércules en sus doce trabajos; no obstante, con semejante suposición no se alude al rasgo fundamental y permanente según el cual Hércules es el hijo de dioses que se eleva a la categoría divina mediante su virtud y trabajo y gracias a su bravura y valentía humanas; en lugar de la ociosidad, pasa su vida en la fatiga y en la laboriosidad.

Un segundo momento religioso es el culto de *Adonis*, que se halla en las ciudades costeras (también en Egipto fue Adonis celebrado con boato por los Ptolomeos); sobre él hay un pasaje en el libro de la Sabiduría (14, 13 y sig.) en que se dice: «Los ídolos no existieron desde un principio, sino que son forjados por la vanidad de los hombres a causa de que la vida de éstos es corta. Pues un padre, al sufrir *pena y dolor* por su *hijo* que le fue arrebatado muy pronto (Adonis), mandó construir una imagen de él y empezó a considerarlo como dios, siendo un simple hombre muerto; y fundó para los suyos un culto y sacrificios». La fiesta de Adonis, algo así como el culto de Osiris, era la celebración de su muerte, un funeral en el que las mujeres rompían en las más exageradas quejas por la pérdida del dios. En la India la lamentación enmudece en el heroísmo de la apatía; allí, sin una queja las mujeres se arrojan al río, y los hombres, fecundos en idear tormentos, se infligen las más espantosas torturas, pues se entregan únicamente a la negación de la vida para aniquilar la conciencia en una intuición vacía y abstracta; pero en esto el dolor humano se hace un momento del culto, un momento de

la adoración; en el dolor el hombre experimenta su subjetividad: es en él que debe y puede conocerse como lo que es y hacerse presente a sí mismo. La vida cobra aquí de nuevo un valor. Se instaura un dolor universal, pues la muerte se hace inmanente a lo divino y Dios muere.

En el caso de los persas veíamos luz y tinieblas en pugna recíproca; mas aquí los dos principios quedan aunados en uno, lo absoluto. Lo negativo es también, en este caso, únicamente lo natural; pero, como muerte de Dios, no es sólo lo limitado de un algo en concreto, sino la pura negatividad misma. Este punto es capital por el hecho de que lo divino en general debe ser concebido como espíritu en el que queda estatuido que lo divino ha de ser concreto y ha de tener en sí el momento de la negatividad. Las determinaciones de la sabiduría y del poder son también determinaciones concretas, pero sólo como predicados, de suerte que Dios sigue siendo la unidad abstracta sustancial en la que las diferencias mismas desaparecen y no vienen a ser momentos de esta unidad. Pero en la concepción india lo negativo mismo es momento de Dios: es lo natural, la muerte, cuyo culto es el sufrimiento. En la celebración de la muerte de Adonis y de su resurrección, por tanto, se da aquello de que lo concreto llega a la conciencia. Adonis es un joven que es arrebatado a sus padres y muere prematuramente. En China, en el culto a los antepasados, gozan éstos de veneración divina; pero lo cierto es que los padres, al morir, no hacen más que satisfacer su deuda con la naturaleza. Por el contrario, tratándose de un joven, la muerte que se lo lleva tiene el carácter de algo que no debe ser; y al paso que el dolor por el fallecimiento de los padres no es un dolor justificado, en el caso de un joven la muerte es un contrasentido. Y es esto justamente lo profundo: que en Dios lo negativo y lo contradictorio se hacen intuibles y que el culto encierra ambos momentos, a saber, el dolor por el Dios desaparecido y la alegría por el Dios recuperado.

Judea

El otro pueblo de estas costas que, en un sentido lato, pertenece al imperio persa es el pueblo judío. En él hallamos, a su vez, un libro fundamental, el *Antiguo Testamento*, en el que aparecen las concepciones de este pueblo, cuyo principio se opone al que acabamos de reseñar. Si en el pueblo fenicio lo espiritual se encontraba aún limitado por la faceta natural, en el caso de los judíos se muestra, por el contrario, completamente purificado. El producto puro del pensamiento, el pensarse a sí mismo, se hace consciente, y lo espiritual se despliega en su peculiaridad extrema frente a la naturaleza y a la unidad con ésta. Es cierto que antes pudimos darnos cuenta del puro Brahm, pero sólo en calidad del ser natural más universal y de un modo tal que Brahm no se hace objeto de la conciencia; en el caso de los persas vímoslo hacerse objeto de ella, si bien en forma intuitiva sensible, como la luz. *Pero la luz es, ahora, Jehová, la pura unidad. Con esto tiene lugar la rotura entre el Oriente y el Occidente; el espíritu se repliega en sí* [geht in sich nieder] *y sienta, para lo espiritual, el principio fundamental abstracto.* La

naturaleza, que en el Oriente es lo primero y el fundamento, queda rebajada a la calidad de criatura; lo primero es, ahora, el espíritu. De Dios se sabe que es quien ha creado tanto a los hombres como la naturaleza entera, siendo Él el poder absoluto. Pero este gran principio resulta ser, según un nuevo rasgo suyo, lo único y *exclusivo*. Esta religión debe irremisiblemente alcanzar el momento de la exclusividad, que consiste básicamente en el hecho de que sólo el pueblo único conoce al Único y es por Él reconocido. El Dios del pueblo judío es el Dios solamente de Abraham y su descendencia; en el modo de ver de este pueblo la individualidad nacional se conexiona con la particularidad de un culto local. Frente a este Dios son falsos todos los demás dioses; y la diferencia entre lo verdadero y lo falso se hace aquí muy abstracta, pues no se admite que en los falsos dioses pueda darse un resplandor de lo divino. Pero toda potencia espiritual, y a mayor abundamiento toda religión, de cualquier tipo que sean, tienen una índole tal que encierran en sí un momento afirmativo. Por más que una religión se equivoque, posee no obstante la verdad, si bien depauperada. En toda religión se da una presencia divina, una relación de tipo divino, y una filosofía de la historia debe inquirir el momento de lo espiritual aun en las configuraciones más desmedradas. Mas por el hecho de ser religión no es todavía buena, como tal; no hay que caer en la debilidad de decir que no importa el contenido material, sino tan sólo la forma. La religión judía no ofrece esta floja concesión, pues la excluye de un modo absoluto.

Vemos aquí lo espiritual distanciarse rotundamente de lo sensible, y la naturaleza queda degradada a algo externo y despojado de todo carácter divino. Ésta es propiamente la verdad de la naturaleza, pues la India, en esta su exterioridad, no puede lograr la conciliación sino posteriormente; su primera expresión será un enfrentarse con la naturaleza, ya que el espíritu, que hasta ahora se hallaba privado de su dignidad, la recobra tan sólo en este momento, y lo propio hace la naturaleza con respecto a su legítima posición. La naturaleza es exterior a sí misma, es lo que ha sido puesto, es producida, y esta idea de que Dios es señor y creador de la naturaleza tiene como consecuencia hacer de la posición de Dios lo realmente excelso, al paso que se coloca la naturaleza entera al nivel de simple ornato de Dios y de algo que está a su servicio, por así decirlo. La excelsitud india, vista a través de ésta, no es más que la de lo desmedido. Por el hecho de esta espiritualidad absoluta, lo sensitivo y lo disconforme con lo moral no son ya en modo alguno privilegiados, sino que son desvalorizados como algo que no es divino. Sólo lo Uno, el espíritu y lo no sensible son la verdad; el pensamiento es libre de por sí, y ahora pueden ya hacer su aparición la verdadera moralidad subjetiva y la justicia; pues Dios es honrado en justicia, y obrar bien es andar por las vías del Señor. Con lo cual viene ligado, en calidad de recompensa, la felicidad, la vida y la bienandanza temporal, puesto que se dice: «Para que vivas larga vida sobre la tierra».

Se da aquí también la posibilidad de un modo de ver que se relaciona con lo *histórico*; pues débese tener en cuenta la manera vulgar de juzgar, que pone lo limitado y lo circunscrito en su puesto correspondiente, considerándolo como forma de la finitud: los hombres son tomados como hombres, no como encarnaciones de Dios; el sol es visto como sol, las montañas como montañas, y no cual teniendo en ellas mismas espíritu y

voluntad.

En este pueblo podemos ver una penosa misión, como relación a la idea pura. El sujeto en concreto no viene a ser libre, puesto que el Absoluto mismo no queda entendido como el espíritu *concreto* y el espíritu aparece aún lleno de trivialidad. Tenemos sin duda ante nuestra vista el corazón puro, la expiación y la plegaria; mas, por otro lado, el sujeto particular y concreto no se ha hecho para sí objetivo en lo absoluto, permaneciendo en consecuencia estrictamente ligado a la servidumbre de la ceremonia y de lo legal, la base de lo cual es justamente la pura libertad en cuanto abstracta. Todo lo que son los judíos lo tienen gracias al Único, con lo que el sujeto no posee libertad alguna por sí mismo. La opinión que Spinoza tiene de la ley mosaica es que Dios se la dio a los judíos como castigo y a modo de férula. El sujeto no alcanza nunca la conciencia de su autonomía, por lo cual no hallamos entre los judíos ninguna creencia en la inmortalidad del alma, pues el sujeto no existe en sí y por sí. Pero si en el judaísmo el sujeto carece de valor, la familia es, por el contrario, independiente, pues el culto a Jehová se halla vinculado a la familia, con lo que ésta es lo sustancial. En cuanto al Estado, se hace éste incompatible con el principio judaico y extraño a la legislación de Moisés. Para la mentalidad de los judíos Jehová es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que los sacó de Egipto y les dio la tierra de Canaán. Los relatos sobre los patriarcas nos cautivan. En esa historia observamos el paso del estado nómada patriarcal a la agricultura. La historia judaica posee, en general, mucha pujanza; únicamente queda desmejorada por la canonizada exclusión de los demás espíritus nacionales (la exterminación de los habitantes de Canaán fue algo incluso ordenado), por una falta general de cultura y por un concepto pobre debido a sobrevalorar demasiado cuanto concernía a la propia nación. Nos molestan también los prodigios en esta historia en cuanto a historia, pues en la medida en que la conciencia concreta no es libre, tampoco es libre lo concreto del modo de ver; la naturaleza ha sido desendiosada, pero en tal hecho no nos es dada aún su comprensión.

A consecuencia de la conquista de Canaán, la familia se amplía hasta formar un pueblo, se posesiona de una tierra y levanta en Jerusalén un templo común. Pero no hubo un vínculo estatal propiamente dicho. Ante un peligro se suscitaban héroes que se ponían al frente de las tropas; sin embargo, la mayoría de las veces el pueblo caía subyugado. Más tarde se eligió a reyes, y éstos hicieron independientes a los judíos. David pasó incluso a emprender conquistas. En un principio la legislación atañe tan sólo a la familia, mas en los libros mosaicos se atisba ya el deseo que se tiene de un rey. Los sacerdotes son quienes deben elegirlo; no ha de ser extranjero, no puede disponer de mucha caballería y ha de tener pocas mujeres. Tras un corto esplendor, el reino cayó por sí mismo y se dividió. A causa de que había tan sólo un linaje de levitas y un único templo en Jerusalén, con ocasión de la escisión del reino se introdujo pronto la idolatría; pues no podía honrarse a un único Dios en templos diferentes y no podía haber dos reinos de una misma religión. En la misma medida en que se piensa al Dios objetivo de un modo espiritual y puro, el aspecto subjetivo de su adoración permanece aún aprisionado y menos espiritual. Ambos reinos, igualmente desafortunados en las guerras

tanto exteriores como intestinas, cayeron finalmente bajo el dominio de los asirios y babilonios. Ciro permitió a los israelitas regresar a su país y vivir según sus propias leyes.

Egipto

El imperio persa es un imperio ya pasado, y de su florecimiento no quedan sino tristes vestigios. Sus más bellas y ricas ciudades, tales como Babilonia, Susa y Persépolis se hallan destruidas por entero, y únicamente unas pocas ruinas nos muestran su antiguo emplazamiento. Incluso en ciudades más recientes de Persia, tales como Ispahán y Esquiras, la mitad de ellas se ha convertido en ruinas; no ha surgido de las mismas, como en el caso de la antigua Roma, una nueva vitalidad, sino que más bien han desaparecido casi enteramente del recuerdo de los pueblos que las rodean. Pero al margen de las demás naciones ya mencionadas con ocasión del imperio persa, nos aparece ahora *Egipto*, el país por antonomasia de las ruinas, que desde siempre ha sido considerado como maravilloso y se ha captado también en tiempos recientes el máximo interés. Sus ruinas, resultado final de un trabajo imposible de apreciar, nos ofrecen, en proporciones gigantescas y colosales, todo cuanto nos ha quedado de la Antigüedad.

[Sentido y fuentes de la historia egipcia]
En Egipto vemos sintetizados los momentos que aparecían como individuales en el caso de la monarquía persa. Entre los persas nos hallábamos con el culto de la luz en calidad de un culto al ser universal de la naturaleza. Este principio se despliega luego en momentos que guardan recíprocamente una relación de indiferencia. Uno de los momentos es la inmersión en lo sensitivo, tal como sucede entre los babilonios y los sirios. El otro es lo espiritual, en una doble forma: por un lado como conciencia incipiente del espíritu concreto, en el culto de Adonis; y luego, en el caso de los judíos, como la idea pura y abstracta. Falta allí la unidad de lo concreto, y aquí falta lo concreto mismo. *La tarea está en unir estos elementos oponentes entre sí; y es en Egipto donde la hallamos, como tarea*. De las descripciones que nos han llegado de la Antigüedad egipcia hay que destacar sobre todo una figura, que es la de la *esfinge*: un enigma en sí y por sí, una imagen de doble sentido, mitad animal y mitad persona. Puede verse en la esfinge un símbolo del espíritu egipcio: la cabeza humana, destacando del cuerpo animal, representa cómo el espíritu comienza a elevarse partiendo de lo natural, a sustraerse a ello y a mirar ya más libremente en torno a sí, aunque sin deshacerse por completo de sus ataduras. Las inmensas construcciones arquitectónicas de los egipcios se encuentran mitad bajo la tierra y mitad se yerguen encima de ella hacia los aires. El país entero se halla dividido en un imperio de la vida y en un reino de la muerte. La colosal estatua de *Memnón* suena al recibir el primer rayo del naciente sol matutino; sin embargo, no es aún la libre luz del espíritu la que en él resuena. El lenguaje escrito es todavía jeroglífico; su fundamento estriba tan sólo en la imagen sensible, no en la letra misma.

Así, pues, los recuerdos de Egipto nos proporcionan una pluralidad de formas y de

imágenes en las que se expresa su carácter; en esto nos es dado conocer un espíritu que se siente apremiado y se manifiesta, pero sólo de un modo sensible.

Desde antiguo ha sido Egipto el país de los prodigios, y sigue siéndolo aún. Hemos recibido informaciones sobre él especialmente por parte de los griegos, y de Heródoto más que nadie. Este ingenioso historiador visitaba el país sobre el cual deseaba escribir, y en los lugares principales se puso en contacto con los sacerdotes egipcios. Informa con exactitud de cuanto ha visto y oído; pero ha sentido un temor en decir lo más profundo sobre el significado de los dioses: al tener esto un carácter sagrado, creyó que no podía hablar de ello como de lo meramente externo. Además de él tiene también gran importancia Diodoro Sículo, así como Josefo entre los historiadores judíos.

A través de las edificaciones y de los jeroglíficos han logrado expresarse la mentalidad y las concepciones de los egipcios. Se echa de menos una obra literaria de carácter nacional; y esto no sólo para nosotros, sino que faltó también para los egipcios mismos: no podían tener ninguna porque no llegaron a alcanzar un conocimiento de sí mismos. No hubo tampoco una historia egipcia hasta que Ptolomeo Filadelfo —el mismo que mandó traducir al griego los libros sagrados de los judíos— insinuó al sumo sacerdote Manethón que escribiera una historia egipcia. De esta obra poseemos únicamente compendios y listas de reyes que, de todos modos, han dado lugar a las mayores dificultades y contradicciones. Para lograr un conocimiento de Egipto, de un modo general no podemos más que atenernos a las noticias de los antiguos y a los enormes monumentos que nos han quedado. Existe una multitud de muros graníticos en los que se hallan grabados muchos jeroglíficos; los antiguos nos han proporcionado aclaraciones sobre algunos de ellos, pero insuficientes de todo punto. Últimamente se ha venido en prestar de nuevo atención a este asunto y, tras muchos esfuerzos, se ha logrado descifrar cuando menos algo de la escritura jeroglífica. El famoso inglés *Thomas Young* ha sido el primero en darse cuenta de que hay unas pequeñas superficies que se hallan separadas de los demás jeroglíficos, y en las que se observa la traducción griega. Mediante comparaciones, Young ha logrado obtener tres nombres: Berenice, Cleopatra y Ptolomeo, habiendo iniciado con esto los primeros pasos del descifre. Luego se ha descubierto que una gran parte de jeroglíficos son fonéticos, o sea, indican sonidos. Así, la figura de un ojo en un principio significa el ojo mismo, pero luego representa también la letra inicial de la palabra egipcia que designa al ojo (igual que, en hebreo, la figura de una casa denota la letra «b» con la que empieza la palabra «bet», casa).[10] El ilustre *Champollion* hijo ha comenzado por hacer notar que los jeroglíficos fonéticos se hallan mezclados con aquellos que representan conceptos; luego ha ordenado las diversas especies de jeroglíficos y ha sentado determinados principios para su descifre.

[Compendio de historia de Egipto]

La *historia* de Egipto, tal como se nos ofrece, está llena de las mayores contradicciones. Lo mítico y lo histórico se hallan entremezclados, y las indicaciones que se nos dan difieren en grado máximo. Los eruditos europeos han investigado con avidez las listas de Manethón y se han guiado por éste; los recientes descubrimientos han venido también a

confirmar una buena cantidad de nombres. Siguiendo el relato de los sacerdotes, Heródoto dice que en un principio los dioses imperaron en Egipto, y que desde el primer rey humano hasta el rey Sethón transcurrieron 341 edades humanas u 11.340 años; pero el primer soberano humano habría sido Menes (el parecido del nombre con el griego Minos y el indio Manú resulta aquí sorprendente). Excepto Tebaida, la parte meridional de Egipto, constituyó este país un lago; parece cierto que el delta sería un producto formado del cieno del Nilo. Igual que los holandeses han conquistado su suelo al mar y han sabido conservarlo, también los egipcios se ganaron su país y aseguraron la fertilidad del mismo mediante canales y lagos. Un momento importante para la historia de Egipto es el descenso de la misma desde el Alto hacia el Bajo Egipto, de sur a norte. Con esto tiene que ver el hecho de que sin duda Egipto ha recibido de Etiopía su civilización, en especial de la isla de Meroe, en la que, según recientes hipótesis, debió de haber un pueblo de sacerdotes.

Tebas, en el Alto Egipto, fue la más antigua residencia de los reyes egipcios. Ya en tiempos de Heródoto se hallaba en franco declive. Las ruinas de esta ciudad son lo más gigantesco que conocemos de la arquitectura egipcia; se han conservado estupendamente si atendemos al largo período de tiempo de su existencia, a lo cual ha contribuido el cielo del país, siempre despejado. Luego el centro del reino fue trasladado a Menfis, no lejos de la actual ciudad de El Cairo, y por último a Sais, en el delta propiamente dicho; las edificaciones que se encuentran en la comarca de esta ciudad son de una época muy tardía y se hallan en mal estado de conservación. Heródoto nos dice que ya Menes edificó Menfis. Entre los reyes posteriores hay que destacar a Sesostris, quien debe ser tenido por Ramsés el Grande, según Champollion. Éste creó sobre todo gran copia de monumentos y relieves en los que se representan sus desfiles de victoria y sus triunfos, los prisioneros que hizo y, por cierto, de las más diversas nacionalidades. Heródoto nos habla de sus conquistas en Siria hasta la Cólquida, y a este respecto menciona el gran parecido entre las costumbres de los colquios y las de los egipcios: ambos pueblos, junto con los etíopes, son los únicos que habían practicado siempre la circuncisión. Cuenta Heródoto, además, que Sesostris mandó abrir enormes canales a través de todo Egipto, con los cuales se hacía llegar a todas partes el agua del Nilo. En general puede decirse que cuanto más diligente era un gobierno en Egipto tanto más se preocupaba de la buena conservación de los canales, al paso que en tiempos de gobiernos negligentes el desierto ganaba terreno; pues Egipto estuvo en una lucha constante entre el ardor de la canícula y el agua del Nilo. De los relatos de Heródoto se deduce que, a causa de los canales, el país resultaba inadecuado para la caballería; mas, por el contrario, por los libros de Moisés nos apercibimos de cuán famoso fue Egipto antiguamente a este respecto: cuando los judíos pedían un rey, Moisés dice que éste no había de estar desposado con demasiadas mujeres y no debía mandar importar caballos de Egipto.

Después de Sesostris hay que mencionar aún a los reyes Cheops y Chefrén. Éstos edificaron colosales pirámides y cerraron los templos de los sacerdotes; un hijo de Cheops, Micerino, debió de abrirlos nuevamente. Después de éste los etíopes cayeron sobre el país y su rey Sabako se proclamó soberano de Egipto. Pero Anysis, el sucesor

de Micerino, huyó a la Morastia, hacia la desembocadura del Nilo; volvió a aparecer únicamente después de la retirada de los etíopes. A él le siguió Sethón, que había sido un sacerdote de Phta (al que se tiene por Hefaistos); bajo su reinado invadió el país Sanherib, rey de los asirios. Sethón había tratado siempre a la casta de los guerreros con sumo menosprecio e incluso la había despojado de sus campos; cuando ahora la llamó en su ayuda, ella no lo apoyó. Es por esto por lo que dicho rey se vio obligado a hacer un llamamiento general a los egipcios, y reunió así un ejército de tenderos, artesanos y mercaderes. Se dice en la Biblia que los enemigos huyeron y que los ángeles les infligieron una derrota total; Heródoto, por su parte, cuenta que, de noche vinieron los turones y royeron los arcos y carcajes del enemigo, de modo que éste, desprovisto así de armas, se vio obligado a darse a la fuga. Tras la muerte de Sethón los egipcios se consideraron libres, según dice Heródoto, y se eligieron doce reyes que permanecieron en una mutua unión; como símbolo de ésta edificaron el Laberinto, que constaba de un ingente número de habitaciones y aposentos, lo mismo encima que debajo tierra. Uno de estos reyes, Psammético, desposeyó luego a los once restantes, el año 650 a.C., con ayuda de los jonios y los carios, a quienes prometió tierras en el Bajo Egipto. Hasta entonces había permanecido Egipto cerrado al exterior; tampoco por mar había establecido contacto alguno con otros pueblos. Psammético inauguró este contacto y, con ello, preparó la decadencia egipcia.

Desde este momento la historia se hace más segura, puesto que se basa en las informaciones griegas. A Psammético le sucedió Necao, quien comenzó a abrir un canal que debía unir el Nilo con el mar Rojo y que no se terminó sino en tiempos de Darío Notho. La empresa de unir el mar Mediterráneo con el golfo Arábigo y el Gran Océano no ofrece utilidad tan grande como sin duda cabría pensar, porque en el mar Rojo —por otro lado muy difícil de navegar— durante unos nueve meses domina constantemente un viento del norte y, a causa de esto, sólo durante tres meses puede ser surcado en dirección de sur a norte. A Necao le sucedió Psammis y, a éste, Apries; este último condujo un ejército contra Sidón y sostuvo una batalla naval con los tirios; mandó también un ejército contra Cirene, el cual fue casi aniquilado por los cirenaicos. Los egipcios se sublevaron contra él acusándolo de que quería llevarlos a la ruina; mas verosímilmente la rebelión obedeció al favor de que habían sido objeto los carios y los jonios. Amasis se puso al frente de los sublevados, derrotó al rey y ocupó su trono. Nos es descrito por Heródoto como un monarca humorístico que no mantuvo siempre la dignidad del trono. Procedente de condición muy humilde, se había elevado al trono gracias a su habilidad, astucia e ingenio, y, según Heródoto, en todas las demás ocasiones dio pruebas del agudo talento de que disponía. De mañana se sentaba en el tribunal y oía las quejas del pueblo; mas por la tarde se daba una opípara comida y se entregaba a una vida alegre. A los amigos que le reconvenían por esto y le insinuaban que debía ocuparse durante todo el día en los asuntos administrativos les replicaba: si el arco está siempre en tensión se estropeará o se romperá. Cuando en cierta ocasión los egipcios lo desconsideraban un poco a causa de su origen humilde, mandó formar, de una jofaina para los pies que era de oro, una figura de oro de un dios al que los egipcios profesaban

gran reverencia; y les hizo ver luego que esto era imagen de su propio caso. Nos cuenta Heródoto que este monarca, en su conducta privada, vivió disipadamente derrochando todos sus bienes, pero luego robó. Este contraste entre sentido para todo y talento eficiente es característico en un rey egipcio.

Amasis se atrajo las antipatías del rey Cambises. Es el caso de que Ciro había solicitado de los egipcios un médico de la vista, pues ya en aquella época gozaban los oculistas egipcios de gran renombre; se hacían muy necesarios a causa de las muchas dolencias de la vista que aparecían en los egipcios. Este médico, para vengarse de que lo hubiesen mandado afuera del país, aconsejó a Cambises que pidiera a la hija de Amasis en matrimonio, sabiendo muy bien que Amasis o se disgustaría al dársela o, en caso de una negativa suya, se atraería la cólera de Cambises. Amasis no quiso entregar su hija a Cambises ya que éste la pedía en calidad de concubina (pues la esposa legal tenía que ser una persa), y le envió, bajo el nombre de su hija, a la de Apries, la cual más adelante se dio a conocer a Cambises. Éste se irritó tanto por el engaño que marchó contra Egipto cuando, tras la muerte de Amasis, reinaba Psammético; conquistó el país y lo unió al imperio persa.

[Organización social y costumbres]

Por lo que se refiere al *espíritu* egipcio, hay que recordar que los eleatas, en Heródoto, llaman a los egipcios los más sabios de los hombres. Incluso a nosotros nos sorprende el contemplar allí, junto a la estupidez africana, un entendimiento reflexivo, una ordenación inteligente de todas las instituciones y las más asombrosas obras de arte.

Los egipcios estaban, como los indios, divididos en castas, y los hijos pasaban siempre a ejercer el oficio y el quehacer de los padres. Por eso se perfeccionó tanto en este país lo concerniente a la artesanía y a la técnica de las artes, y la herencia no ocasionó el mismo entorpecimiento que en la India en el modo y manera de ser de los egipcios. Heródoto hace mención de las siete siguientes castas: los sacerdotes, los guerreros, los vaqueros, los porqueros, los comerciantes o industriales en general, los intérpretes —que sólo posteriormente parecen haber constituido un estamento propio— y finalmente los marineros. No se nombra aquí a los agricultores probablemente por el hecho de que la agricultura ocupaba a varias castas, como por ejemplo a los guerreros, a quienes estaba asignada una porción del país. Diodoro y Estrabón indican de distinto modo esta distribución de castas. Hablan únicamente de sacerdotes, guerreros, pastores, agricultores y artistas, perteneciendo a estos últimos también, sin duda, los que practicaban algún género de industria. De los sacerdotes dice Heródoto que recibieron principalmente tierras labrantías y las hicieron cultivar a interés, pues la tierra se hallaba por lo regular en posesión de los sacerdotes, guerreros y reyes. Según la Sagrada Escritura, José fue ministro del rey y desempeñó de tal modo su cometido que el rey se convirtió en el dueño de todo el terreno. Pero hablando en términos generales, la actividad ocupacional no tenía un carácter tan fijo como en el caso de los indios, dado que hallamos a los israelitas, que originariamente eran pastores, empleados como artesanos, y que un rey —según dijimos ya— formó un ejército con simples artesanos.

Las castas no son algo rígido sino que tienen disensiones y contactos recíprocos, de modo que a menudo nos tropezamos con una descomposición o una reorganización de las mismas. En una ocasión la casta guerrera, descontenta de no haber sido trasladado su lugar de residencia en dirección hacia la Nubia, y despechada por no poder cultivar sus terrenos, se fugó a Meroe, siendo importados al país mercenarios extranjeros.

Acerca del *estilo de vida* de los egipcios Heródoto nos proporciona una información muy detallada, explicando más bien todo cuanto le parece que difiere de las costumbres griegas. Así nos dice, por ejemplo, que los egipcios poseían médicos distintos para las diversas enfermedades, y que las mujeres se ocupaban de asuntos extradomésticos, al paso que los hombres permanecían en casa e hilaban y tejían. En una parte de Egipto reinaba la poligamia y, en otra, la monogamia; las mujeres tienen un vestido, y los hombres, dos; se lavan y se bañan mucho, purgándose mensualmente. Todo esto hace pensar en una cierta decadencia en los períodos de paz. Por lo que toca a la organización policial, estaba ordenado que todo egipcio, en un determinado tiempo, debía presentarse a su gobernador indicando de dónde sacaba sus medios de subsistencia; en caso de no poder proporcionar este dato, era castigado con la muerte; de todos modos esta ley no apareció sino tardíamente, en época de Amasis. Se ponía, además, el máximo cuidado en el reparto de los terrenos de siembra y en el emplazamiento de canales y diques; dice Heródoto que bajo el reinado de Sabako, el rey etíope, muchas ciudades mejoraron gracias a los diques.

Se tomaba mucho interés en el asunto de los *tribunales* y constaban de treinta jueces nombrados por la comunidad, escogiendo ellos mismos a su presidente. Los procesos se llevaban por escrito e iban hasta la contrarréplica. A Diodoro le parecía esto muy bien contra la palabrería de los abogados y la compasión de los jueces. Éstos pronunciaban su veredicto de un modo silencioso y jeroglífico. Heródoto dice que tenían encima del pecho el símbolo de la V y lo volvían hacia la parte en favor de la cual debía fallarse, o también se lo colgaban a ésta. El rey mismo quedaba obligado a ocuparse diariamente de asuntos judiciales. Acerca del robo consta que estaba ciertamente prohibido, diciendo sin embargo la ley que los ladrones debían declararse. Si el ladrón daba cuenta de su robo no era castigado, sino que más bien podía quedarse con la cuarta parte de lo sustraído; quizás el efecto de esto era mantener aún más el incentivo y ejercicio de esa astucia en la cual los egipcios tan famosos se habían hecho.

[Espíritu que animaba a los egipcios]

Entre los egipcios la sensatez es la nota predominante en las instituciones legales; y esta inteligencia y cordura que se patentiza en lo práctico las encontramos también en las producciones del arte y la ciencia. Los egipcios tienen el año dividido en doce meses, y cada mes en treinta días. Al final del año insertaban luego cinco días, y dice Heródoto que en esto hacían mejor que los griegos. Debemos admirar el talento de los egipcios sobre todo en la mecánica; sus robustas construcciones, como ningún otro pueblo puede exhibirlas y que exceden a todas las demás en solidez y magnitud, dan pruebas suficientes de la maestría a la cual podían los egipcios consagrarse de un modo absoluto,

puesto que las castas inferiores no se ocupaban de los asuntos políticos. Diodoro de Sicilia dice que Egipto es el único país en que los ciudadanos no se preocupan del Estado, sino tan sólo de sus quehaceres. Especialmente los griegos y romanos debieron de pasmarse de semejante circunstancia.

A causa de sus prudentes instituciones, Egipto fue considerado por los antiguos como modelo de un comportamiento social regulado según los principios morales, al modo de un ideal, tal como Pitágoras realizó uno en una comunidad restringida y selecta y Platón lo excogitó en una concepción más amplia. Pero en semejantes ideales no se tiene en cuenta la pasión. Un estado de cosas que deba ser aceptado y gozado de un modo ya establecido, y en el que todo queda calculado, en especial la educación y la acomodación a ese estado a fin de que se convierta en una segunda naturaleza, por regla general es algo que se opone a la naturaleza del espíritu, el cual convierte en su objeto la vida existente y es el infinito impulso de la tarea de modificarlo. Este impulso se ha hecho evidente también en Egipto de un modo peculiar. De buenas a primeras, ese estado reglamentado, explícito en todas las particularidades, se diría que en verdad no contiene nada estrictamente característico suyo; la religión parece poder configurarse de una u otra manera a fin de satisfacer también la necesidad superior del hombre, y por cierto de un modo a la vez tranquilo y conforme con aquel orden moral. Pero si ahora consideramos la *religión* de los egipcios nos sorprenderemos ante las más extrañas y maravillosas manifestaciones, y caeremos en la cuenta de que aquel orden pacífico y regulado policialmente no es el orden chino, y de que tenemos que habérnoslas aquí con un espíritu movido en sí de un modo impulsivo, apremiante y completamente distinto.

El elemento africano y la pureza oriental los hemos trasladado ahora, a un tiempo, al mar Mediterráneo, verdadero muestrario de los pueblos; y por cierto en una forma tal que no tiene lugar aquí ninguna amalgama con lo forastero: incentivos de ese tipo parecen superfluos, pues se da en esta sazón una grandiosa e impelente tendencia dirigida hacia sí mismo, la cual dentro de su círculo brota hacia la objetivación de sí por medio de las más ingentes producciones. Lo que hallamos aquí es la precariedad africana junto con la tendencia infinita de la objetivación en sí. Mas el hecho de que el espíritu no pueda llegar, por el pensamiento, a la libre autoconciencia de su ser, sino que semejante tarea ha de engendrarla el espíritu únicamente como el proyecto y como el enigma de sí mismo, constituye este hecho como una argolla de hierro que el espíritu tiene enroscada alrededor de su frente.

[La cosmovisión egipcia]

La concepción fundamental de lo que para los egipcios es el ser descansa en el mundo naturalmente limitado en el que se hallan viviendo, y de un modo más concreto se refiere al círculo natural circunscrito a lo físico, círculo determinado conjuntamente por el Nilo y el Sol. Ambos elementos constituyen un contexto, la condición *[Stand]* del Sol con la condición del Nilo; para el egipcio esto representa el todo en el todo. El Nilo es la determinación básica del país en general; fuera del valle del Nilo empieza el desierto; hacia el norte se encuentra el límite del mar, y en el sur hay el de la canícula. El primer

general árabe que conquistó Egipto escribe así al califa Omar: Egipto es en primer lugar un interminable mar de polvo, luego es un dulce mar de agua, y finalmente, es un gran mar de flores; ahí nunca llueve; a fines de julio cae rocío, y luego empieza el Nilo a desbordarse, y Egipto parece un archipiélago. (Heródoto compara a Egipto, en este período, con las islas del mar Egeo.) El Nilo deja tras de sí una ingente cantidad de animalitos, por lo que luego todo es un moverse y arrastrarse; poco después empieza el hombre a sembrar y la cosecha es más tarde muy abundante. Así, pues, la existencia del egipcio no depende del brillo del sol o de la lluvia, sino que para él son estas condiciones harto simples las que constituyen la base de su tipo de vida y de ocupación. Se da un ciclo físico cerrado al cual se adapta el Nilo, teniendo cierta relación con el curso del Sol: éste se levanta, alcanza el cenit y luego declina. Eso hace también el Nilo.

Esta base de la vida de los egipcios constituye también el particular contenido de su religión. Es ya vieja la discusión acerca del sentido y el concepto de la religión egipcia. En tiempos de Tiberio, ya el estoico Cheremón, que había estado en Egipto, da de ella una explicación simplemente materialista; lo contrario hacen los neoplatónicos, quienes lo tornaban todo como símbolo que expresaba un significado espiritual, convirtiendo así esa religión en un puro idealismo. Cada una de ambas concepciones, tomada exclusivamente, resulta unilateral. Se considera a las potencias naturales y espirituales íntimamente ligadas, pero no todavía por haberse patentizado ya en ellas el concepto libre y espiritual, sino en el sentido de que los contrarios se hallan comprometidos en la más violenta antítesis. Hemos hablado del Nilo, del Sol y de la vegetación como dependiente de ambos. Esta particularizada concepción naturalista proporciona el principio para la religión, y el contenido de ésta es, en primer lugar, una historia. El Nilo y el Sol son las divinidades concebidas como humanas, y el decurso natural y la historia divina son lo mismo. En el solsticio de invierno la fuerza del sol pasa por un mínimo y debe nacer. Nace Osiris, pero es matado por Tifón, por el hermano y enemigo, el viento abrasador en el desierto. Isis, la tierra, a la que se ha privado de la fuerza del Sol y del Nilo, suspira por él; reúne los fragmentados restos mortales de Osiris, llorando por él, y Egipto entero lamenta con ella la muerte de Osiris mediante un cántico denominado Maneros por Heródoto: Maneros, dice éste, fue el único hijo del primer rey de los egipcios y murió prematuramente; el cántico es muy parecido al canto de Lino de los griegos, y es la única canción que tienen los egipcios. Se considera también aquí el dolor como algo divino, haciéndoselo objeto de la misma honra con que era mirado por los fenicios. Hermes embalsama luego a Osiris; se pretende localizar su sepultura en diversos lugares. Osiris es ahora el juez de los muertos y señor del imperio de lo invisible.

Éstas son las ideas fundamentales. Osiris, el Sol y el Nilo forman una tríada que se halla unida como en un nudo. El Sol es el símbolo en el que son conocidos Osiris y la historia del dios, y el Nilo es igualmente este símbolo. La concreta imaginación egipcia atribuye, además, a Osiris y a Isis la introducción de la agricultura, la invención del arado, de la azada, etc.; pues Osiris otorga no solamente el provecho y la fertilidad de la tierra, sino además los medios para utilizarla. Pero a los hombres les da también leyes, una organización civil y el culto; por lo mismo pone en manos de los hombres los medios

para trabajar y se los asegura. Osiris es tanto la imagen de la simiente que es enterrada y luego despunta, como es también la imagen del transcurso de la vida. Con lo cual quedan entrelazadas en *un* mismo nudo cosas tan heterogéneas como son esas de la apariencia natural y de lo espiritual.

La asociación del transcurso de la vida humana con el Nilo, con el Sol y con Osiris no ha de ser entendida algo así como una alegoría, como si el nacer, el incremento de vigor, la máxima fortaleza y fertilidad, la merma y la debilidad se representaran en estos diferentes elementos de igual o parecida manera, sino que la fantasía ha visto en la diversidad de los mismos un sujeto, una vida. No obstante, esta unidad es del todo abstracta, lo heterogéneo se patentiza en ella como apremiando y empujando, y en una confusión que contrasta mucho con la claridad griega. Osiris representa el Nilo y el Sol, y el Sol y el Nilo son, a su vez, símbolos de la vida humana; cada uno es concepto y cada uno es símbolo, el símbolo se trueca en concepto, y éste es símbolo del símbolo que se hace concepto. Ninguna determinación es imagen sin que al propio tiempo no sea también concepto, y todo concepto es imagen; por un elemento se explica el otro. Se origina de este modo una rica representación, anudada a base de muchas ideas, en la que permanece la individualidad de las notas fundamentales y no se resuelve en lo universal. La representación general o el pensamiento mismo que constituye el vínculo de la analogía no se exterioriza libremente como pensamiento para la conciencia, sino que permanece oculto como conexión interior. Es una individualidad bien constituida que engloba diversos modos de manifestación; por un lado es ciertamente fantástica, a causa de la reunión de un contenido que aparece como dispar, mas por otra parte es interiormente coherente según el asunto, puesto que estas diversas manifestaciones son un particular contenido prosaico de la realidad.

[Divinidades diversas]

Además de esta concepción fundamental podemos hallar varios dioses particulares, distribuidos por Heródoto en tres clases. En la primera menciona él a ocho divinidades: en la segunda, doce, y en la tercera, una multitud indeterminada de ellas que se relacionan con la unidad de Osiris como particularidades suyas. En la primera clase se encuentra el fuego y su utilización como Ptha, y también está Knef, el cual es asimismo concebido como el buen demonio; pero el propio Nilo es tenido como a este demonio, y así se convierten las abstracciones en representaciones concretas. Una gran divinidad es *Amón*, de quien depende la determinación de los equinoccios; él es también quien da los oráculos. Pero asimismo Osiris es mencionado, a su vez, como el fundador del oráculo. La fuerza procreativa, sustraída a Osiris, queda representada como dios particular. Mas Osiris mismo es igualmente esta virtud generativa. Isis es la tierra, la luna, la fructificación de la naturaleza. En calidad de un momento importante de Osiris hay que destacar a *Anubis (Thoth)*, el *Hermes* egipcio. En la actividad y en la invención humanas, así como en la ordenación legal, lo espiritual como tal recibe una existencia y, en esta misma forma determinada y limitada, se hace objeto de la conciencia. Esto es lo espiritual no como un dominio infinito y libre de la naturaleza, sino como algo particular

junto a las potencias naturales y como algo particular también según su contenido. Así, pues, los egipcios han tenido también dioses como actividades y fuerzas espirituales, si bien por un lado se hallaban limitadas según su contenido y, por otro, eran consideradas a través de símbolos naturales.

Como elemento de la espiritualidad divina goza de particular renombre el Hermes egipcio. Según Jámblico los sacerdotes egipcios, ya desde siempre, anteponían a todos sus descubrimientos el nombre de Hermes; es por esto que Eratóstenes intituló «Hermes» su libro que trataba del conjunto de la ciencia egipcia. A Anubis se lo llama amigo y acompañante de Osiris. Se le atribuye la invención de la escritura, luego la de la ciencia en general, de la gramática, de la astronomía, del arte de medir, de la música y de la medicina; él fue el primero que dividió el día en doce horas; es además el primer legislador, el primer maestro de las prácticas religiosas y de las cosas sagradas, de la gimnasia y de la música orquestal; él descubrió el olivo. Mas a pesar de toda esta serie de atributos de índole espiritual, esta divinidad es algo muy distinto de un dios de la inteligencia; lo que en él se hallan compendiadas no son más que las artes y descubrimientos humanos de tipo particular. Por lo demás, este dios viene completamente vinculado a la existencia natural y queda un tanto degradado en los símbolos naturales: se lo representa con cabeza de perro, como un dios algo bestializado, y aparte de esta máscara se ve en él una existencia natural, pues al mismo tiempo es Sirio, la estrella de Can. Por lo cual resulta ser tan limitado según su contenido como sensible y corpóreo según su existencia.

Ocasionalmente puede advertirse que, del mismo modo que las ideas y lo natural aquí no se corresponden, tampoco las artes y habilidades de la vida humana se configuran ni determinan en vistas a un círculo racional de fines y medios. Es así como la medicina y la consulta sobre la enfermedad corporal, igual que lo concerniente al asesoramiento y decisión sobre lo que había que hacer con la vida, estuvo todo ello supeditado a la más variada superstición de oráculos y artes mágicas. La astronomía era en esencia, al propio tiempo, una astrología, y la medicina tenía un carácter mágico y especialmente astrológico. Toda superstición astrológica y de ensalmo se deriva de Egipto.

[El culto a los animales]

El *culto* es ante todo un culto a los animales. Hemos visto la trabazón de lo espiritual con lo natural; falta aún algo por decir, y por cierto de mucho relieve: esa misma visión espiritual que los egipcios tuvieron del Nilo, del sol y de la siembra la tuvieron igualmente en lo que respecta a la vida de los animales. Para nosotros el culto de los animales es algo que nos repugna; podemos habituarnos a la adoración del cielo, pero la veneración de los animales se nos hace extraña, pues lo abstracto del elemento natural nos parece más universal y, por lo mismo, más digno de reverencia. No obstante, es un hecho evidente que los pueblos que han adorado al sol y a las estrellas no deben en ningún modo ser tenidos por superiores a los que adoran al animal, sino más bien al contrario, pues los egipcios han contemplado en el mundo animal lo interior e inasequible. Nos ocurre

incluso a nosotros que, cuando nos fijamos en la vida y actuación de los animales, su instinto, su actuación adecuada, su inquietud, movilidad y viveza nos admiran de veras; pues son activos en alto grado y muy despabilados para sus fines vitales, al propio tiempo que silenciosos e incomunicativos. No se sabe lo que se encierra en esas bestias y no puede uno confiar en ellas. Un gato negro de ojos ardientes, que tan pronto se desliza furtivamente como salta con rapidez, en otros tiempos se veía en él la presencia de un ser malo, de un espectro indescifrable recluido en sí mismo; por el contrario, el perro y el canario aparecen como seres vivos simpáticos y amistosos. De hecho, los animales son los impenetrables; un hombre no puede imaginarse o representarse dentro de una naturaleza de perro —por más que en otros tiempos haya pretendido tener con ella alguna similitud—: resulta ser algo simplemente ajeno a él.

Hay dos caminos por los que el hombre entra en contacto con eso que llamamos inasequible o impenetrable: el de la naturaleza viviente y el del espíritu. *Pero en realidad es sólo en la naturaleza que ha de encontrarse el hombre con lo inasequible; pues el espíritu consiste cabalmente en ser patente a sí mismo, el espíritu entiende y capta el espíritu.*

Así, pues, la autoconciencia desgraciada de los egipcios, para la que permanece aún cerrada la idea de la libertad humana, venera las almas envilecidas, todavía aprisionadas en la simple vida, simpatizando así con la vida animal. También en otras naciones hallamos una adoración circunscrita a la vida; a veces de un modo expreso, como en los indios y en todos los mongoles, y a veces sólo a través de vestigios, como es el caso de los judíos: «No beberás la sangre de los animales, pues en ella está la vida del animal». Los griegos y romanos, por su parte, han visto en los pájaros seres que sabían las cosas; creían, en efecto, que en ellos se da lo que no llega a vislumbrarse en el espíritu humano, a saber, lo insondable y los altos conocimientos. Mas entre los egipcios esa adoración de los animales era en ellos algo absolutamente particularizado; cada provincia tenía su propio animal: el gato, la ibis, el cocodrilo, etc.; se organizaron para ellos grandes fundaciones, les fueron entregadas hermosas doncellas, y después de la muerte se los embalsamaba, como a las personas. Los bueyes eran enterrados, pero con la particularidad de que los cuernos les salían de las tumbas hacia fuera. El buey *Apis* tenía lujosos monumentos sepulcrales, debiendo ser consideradas como tales algunas pirámides; en una de las pirámides exploradas se encontró, en el aposento más céntrico, un hermoso ataúd de alabastro: examinado con mayor cuidado se cayó en la cuenta de que la osamenta allí contenida eran huesos de buey.

Este culto a los animales llegó a menudo a la crueldad más estúpida. Cuando una persona mataba intencionadamente a un animal era castigada con la muerte; pero incluso la muerte involuntaria de ciertos animales podía acarrear al individuo la pena capital. Se cuenta que, en cierta ocasión en que un romano, en Alejandría, mató a un gato, se siguió luego un tumulto en el cual los egipcios asesinaron a todos los romanos. En un estado general de hambre se prefirió matar a personas antes que sacrificar a los animales sagrados o echar mano de sus provisiones. Aún más que la simple vida, se adoró luego la fuerza vital universal de la naturaleza generadora, en un culto fálico que también los

griegos se apropiaron en su culto a Dionisos. A este culto iban unidos los mayores desórdenes.

[El simbolismo de la figura animal]

Se pasó además a hacer de la forma animal un símbolo: y en parte se la rebajó también hasta convertirla en mero signo jeroglífico. Hago aquí memoria de la incontable multitud de figuras que aparecen en los monumentos egipcios: gavilanes, halcones, escarabajos de diversas especies, etc. No se sabe de qué ideas pudieron ser símbolos semejantes figuras, y tampoco se puede creer que sea factible el esclarecimiento de este asunto que aparece oscuro ya desde su origen. Así, por ejemplo, el escarabajo pelotero debió de ser el símbolo de la procreación, del sol y del curso del sol; la ibis, el símbolo de las crecidas del Nilo; el buitre, el del presagio, del año y de la misericordia. Lo chocante de estas asociaciones viene de que no se traslada a una imagen una representación universal, tal como hacemos en poesía, sino que, por el contrario, se parte de la intuición sensible y se penetra en ella por vía imaginativa.

Mas luego vemos también la Idea arreglárselas para salir de la forma de animal y de la constante intuición de la misma, y aventurarse a elevar a inteligibilidad y comprensibilidad lo que en ella era algo tan sólo presentido y buscado. Lo recóndito y lo espiritual fluyen, cual rostro humano, del ser animal. Las múltiples formas en que se presentan las esfinges, con cuerpos de león y cabezas de muchachas o, también, como esfinges masculinas *andrósfigges* con barbas, son justamente lo que nos hace ver que la cuestión a solucionar es el sentido de lo espiritual; del mismo modo que el enigma considerado en general no es un hablar de algo desconocido, sino el requerimiento a desentrañarlo, el empeño en que ello debe manifestarse.

Mas, a la inversa, la forma humana es también, a su vez, desfigurada por el semblante animal, al objeto de particularizarla en una expresión determinada. El estupendo arte de los griegos sabe lograr la expresión concreta mediante el carácter espiritual en forma de belleza, no teniendo por qué afear el rostro humano para posibilitar una comprensión. Los egipcios llegaron incluso a querer completar el significado de las figuras humanas de los dioses mediante la explicación que podían sugerir las cabezas o carátulas de animales; Anubis, por ejemplo, tiene una cabeza de perro, Isis posee cabeza de león con cuernos de toro, etc. Los sacerdotes, en sus funciones, se ponían también máscaras de halcón, de chacal, de toro, etc.; lo mismo hacía el cirujano que extraía las vísceras al difunto (se lo representaba huyendo, pues había pecado contra lo que pertenecía a la vida), y también los embalsamadores y los escribas. El gavilán con cabeza humana y alas extendidas significa el alma que sobrevuela los espacios sensibles en busca de un nuevo cuerpo al que animar.

La imaginación egipcia creó también, además, figuras formadas de la composición de animales diversos: serpientes con cabeza de toro o de carnero, cuerpos de león con cabezas de carnero, etc.

[El sentido profundo del arte egipcio]

Vemos, pues, a Egipto embotado en una ineficaz y servil consideración de lo natural; lo vemos también abriendo en ella una brecha, empujándola hasta aparecer en ella una antítesis en sí, y planteando qué hacer con esta última. El principio no permanece anclado en lo inmediato, sino que sugiere el otro sentido y espíritu que se hallan ocultos en lo interior.

En lo dicho hasta aquí hemos visto el espíritu egipcio elaborarse partiendo de las imágenes de la naturaleza. Pero ese espíritu tan apremiante y potente no ha podido permanecer en la representación subjetiva del contenido que hemos venido considerando hasta ahora, sino que también ha debido, mediante el *arte*, alcanzar la conciencia exterior y la intuición externa.

Para la religión de lo eternamente uno y carente de forma, el arte es no tan sólo algo insuficiente sino también algo culpable, porque tal religión tiene sustancial y exclusivamente su objeto en el pensamiento. Mas el espíritu que se halla en la contemplación de la natureidad particular, y se conduce en ella como un espíritu insistente y configurador, cambia para sí la intuición inmediata y natural —por ejemplo la del Nilo, la del sol, etc.— en imágenes en las que el espíritu participa; es él, según hemos visto, el espíritu simbolizador, y, al serlo, pugna luego por apoderarse de estas simbolizaciones y llevarlas adelante. Cuanto más enigmático y oscuro es el espíritu para sí mismo, tanto más experimenta la urgencia de laborar en sí y de liberarse desde la opresión hacia la representación objetiva.

Lo más sobresaliente del espíritu egipcio es que aparece ante nosotros como ese colosal maestro artífice. No es ostentación, ni juego, ni disfrute, etc., lo que él busca, sino que lo que lo impulsa es el apremio a entenderse a sí mismo; y para adoctrinarse acerca de lo que él es y para realizarse para sí, no cuenta con otro material o base que este labrar incidente en la piedra, y lo que el espíritu inscribe en ella son sus enigmas, los jeroglíficos. Los jeroglíficos son de dos clases: hay unos propiamente dichos que poseen mayormente la adecuación para la exteriorización en el lenguaje y la referencia a la representación subjetiva; los otros jeroglíficos son esas enormes masas de obras de arquitectura y escultura de las cuales Egipto se halla cubierto. En otros pueblos su historia se hace a base de una serie de acontecimientos, como sucede por ejemplo con los romanos, quienes durante varios siglos han vivido únicamente con el objetivo de la conquista, llevando adelante la obra del sometimiento de los pueblos. Los egipcios, por su parte, son los que han realizado un imperio igualmente pujante de actividades en obras de arte, cuya indestructibilidad está demostrada por sus ruinas, siendo mayores y más asombrosas que todas las obras de los tiempos antiguos y modernos.

[La idea del más allá: el reino de los muertos]

De estas obras no quiero mencionar más que las dedicadas a los muertos, que son las que atraen plenamente nuestra atención. Se trata de excavaciones enormes en los montículos situados a lo largo del Nilo, junto a Tebas, y que en corredores y cámaras se hallan repletas de momias; son moradas subterráneas tan grandes como las mayores minas abiertas en nuestra última época. Luego hay el gran cementerio en la planicie que

se extiende junto a Sais, con muros y bóvedas. Además, se halla esa maravilla del mundo que son las pirámides, cuya finalidad, no obstante haber sido ya indicada por Heródoto y Diodoro, sólo últimamente ha sido de nuevo confirmada de un modo formal: esos gigantescos cristales, de regularidad geométrica, lo que encierran son cadáveres. Por último está lo más sobrecogedor, las sepulturas reales, de las cuales Belzoni ha descubierto una no ha mucho.

Es importante considerar la significación que ese imperio de los difuntos ha tenido para el egipcio; es de ahí que podrá saberse qué concepto se formó éste del hombre. Pues en el muerto el hombre se representa al hombre como despojado de toda contingencia, sólo según su ser. Mas el modo como un pueblo se representa al hombre en sustancia, eso es él mismo, y tal es su carácter.

Ante todo conviene recordar lo más asombroso que nos cuenta Heródoto, a saber, que los egipcios fueron los primeros que expresaron la idea de que el alma humana es *inmortal*. Eso de que el alma sea inmortal debe significar que se trata de algo distinto de la naturaleza: el espíritu es independiente de por sí. Entre los indios lo supremo era el paso a la unidad abstracta, a la nada; por el contrario, cuando el sujeto es libre es infinito en sí: el reino del espíritu libre es luego el reino de lo invisible, como el hades entre los griegos. Éste empieza por representarse para los hombres como el reino de la muerte, y para los egipcios como el *reino de los muertos*.

La idea de que el espíritu es inmortal implica que el individuo humano tiene en sí un valor infinito. Lo puramente natural aparece desmembrado, dependiente por entero de otro y tiene su existencia en otro: mas con la inmortalidad queda dicho que el espíritu es infinito en sí mismo. Esta idea fueron los egipcios los primeros en descubrirla. Debemos añadir, empero, que éstos consideraron el alma más bien sólo como un átomo, o sea, como algo particularizado de una manera concreta. Pues con esto se vincula de inmediato la idea de la metempsícosis, la tesis según la que el alma humana puede habitar también un cuerpo de animal. Aristóteles habla asimismo de esa idea, y termina con ella en pocas palabras. Dice que todo sujeto tiene órganos apropiados a su actividad, así como el herrero y el carpintero poseen los instrumentos requeridos para la obra que hacen; de igual modo, tiene también el alma humana sus órganos propios, con lo que un cuerpo animal no puede ser el suyo. Pitágoras acogió en su doctrina la transmigración de las almas, pero ésta no halló mucho eco entre los griegos, que se atenían a lo concreto. Los indios poseen de ella una idea no menos deslucida, pues para ellos lo último es el tránsito a la sustancia universal. Mas entre los egipcios el alma y el espíritu son, al menos, algo afirmativo, aunque abstractamente afirmativo. El período de duración de la transmigración quedaba precisado en tres mil años; sin embargo, dicen que un alma que ha sido fiel a Osiris no viene sometida a una tal degradación (pues como tal la consideran).

Es cosa sabida que los egipcios embalsamaban a sus muertos y, con esto, algunos se han conservado hasta el día de hoy, pudiendo continuar todavía durante varios milenios. Ahora bien, esto no parece concordar con su idea de la inmortalidad, pues si el alma existe por sí misma la conservación del cuerpo es algo que tanto da. Mas a esto puede

replicarse que si se tiene por cierto que el alma sigue existiendo conviene tributar una honra al cuerpo, como a su antigua morada. Los parsis colocan los cuerpos de sus difuntos al campo abierto a fin de que sean consumidos por las aves; mas ellos creen que el alma se diluye en lo universal. Pero allí donde ella perdura, el cuerpo debe ser considerado, por así decirlo, como algo que también goza de esta pervivencia. Entre nosotros ciertamente que la inmortalidad del alma es lo más excelso, el espíritu es eterno en sí y por sí, su destinación es la felicidad sempiterna.

Los egipcios convertían a sus muertos en momias; con lo cual queda ya todo hecho con respecto a los difuntos, y no se les tributa ninguna otra veneración. Heródoto cuenta de los egipcios que, en la muerte de una persona, las mujeres iban de un lado para otro dando gemidos; por lo que la creencia en la inmortalidad no los consolaba, como sucede entre nosotros.

Por lo dicho anteriormente sobre las construcciones para los muertos puede verse que los egipcios, y más en especial sus reyes, hicieron consistir su vida en una preocupación por construir la propia sepultura y proporcionar a su cuerpo un lugar duradero. Es digno de notarse que se colocaba junto al difunto aquello de lo cual él se servía en las ocupaciones de su vida, como son, por ejemplo, para el artesano sus instrumentos; encima del ataúd hay cuadros que representan la ocupación a la cual el muerto se había dedicado, de modo que es posible llegar a conocer todos los detalles de su condición social y de su profesión. Se han encontrado además muchas momias con un rollo de papiro bajo el brazo, y esto fue considerado antes como algo muy apreciable. Mas semejantes rollos contienen únicamente descripciones diversas de ocupaciones de la vida, y a veces también escritos que están redactados en lenguaje demótico; han sido descifrados, hallándose que son todos escrituras de compras de fincas y cosas por el estilo, en las que todo viene indicado del modo más preciso, incluso los derechos que por esta razón había que pagar en la escribanía. Así, pues, lo que un individuo había comprado en vida se le adjuntaba en su muerte por medio de un documento. Por este medio de los monumentos nos hallamos en situación de enterarnos de la vida privada de los egipcios, así como podemos conocer la de los romanos a través de las ruinas de Pompeya y Herculano.

Después de la muerte de un egipcio tenía lugar su juicio. Una de las descripciones más importantes encima de los ataúdes es la del juicio en el reino de los muertos: a Osiris —detrás del cual se halla Isis— se lo representa con la balanza, mientras que ante él se encuentra el alma del difunto. Pero el juicio de los muertos era pedido por los vivos mismos, y no sólo en el caso de personas privadas, sino también en el de los reyes. Se ha descubierto una sepultura real, muy grande y cuidadosamente dispuesta; en los jeroglíficos está borrado el nombre de la persona principal, en los bajorrelieves y cuadros aparece raspada la figura más importante, y la explicación que de esto se ha dado es que se privó al rey, en el juicio de los muertos, de la honra de ser perpetuado de esta manera.

Si la muerte era cosa que tanto pesaba en la vida de los egipcios, podría creerse que su estado de ánimo fue más bien melancólico. Pero el pensamiento de la muerte en modo alguno les infundió tristeza. En sus comilonas tenían retratos de difuntos, según cuenta

Heródoto, con esta advertencia: «Come y bebe, pues en esto te convertirás cuando hayas muerto». Con lo cual la muerte era más bien, para ellos, un estímulo para disfrutar de la vida.

Según el mito egipcio antes mencionado, el propio Osiris muere y desciende al reino de los muertos; eran varios los lugares de Egipto en los que se decía que estaba su tumba sagrada. Pero luego se lo concibió incluso como señor del reino de lo invisible y, en éste, como juez de los muertos; más tarde Serapis lo sustituyó en esta función. Cuenta el mito que Anubis-Hermes embalsamó el cadáver de Osiris; este Anubis se encargó luego también de guiar las almas de los difuntos, y aparece en las descripciones figurativas con el tablero en la mano, al lado del juez de los muertos Osiris. La recepción de los difuntos en el reino de Osiris pasó luego a tener un sentido más profundo, según el cual el individuo quedaba unido a Osiris; es por eso por lo que puede verse también en las tapaderas de los sepulcros la idea de que el muerto se ha convertido en Osiris mismo, y luego que han empezado a descifrarse los jeroglíficos se ha creído descubrir que los reyes son llamados dioses. De este modo se representa lo humano y lo divino como estando unido.

[Tesis y antítesis de la realidad egipcia]

Si ahora, por último, compendiamos cuanto hemos venido diciendo, bajo todos los aspectos, sobre las peculiaridades del espíritu egipcio, la principal cosa que se nos hace evidente es que los dos elementos de la realidad, el espíritu inmerso en la naturaleza y el impulso a liberarse, entran aquí forzosamente en conflicto. Lo que vemos es la contradicción entre la naturaleza y el espíritu, y no la unidad inmediata ni tampoco la unidad concreta en la cual la naturaleza viene puesta únicamente como base para la manifestación del espíritu; frente a la primera y a la segunda de ambas unidades se encuentra la egipcia en un punto medio, como oponente.

Las partes de esta unidad se hallan en una independencia abstracta, y su unidad queda representada sólo como una tarea por hacer. De ahí que constatemos, por *una* parte, un enorme encogimiento y sujeción a la particularidad, una sensualidad bárbara unida a la dureza africana, culto a los animales y disfrute de la vida. Se cuenta que una mujer realizó en público un acto de sodomía con un macho cabrío; Juvenal dice que como venganza se comió y se bebió carne y sangre humanas. La *otra* parte es el esfuerzo que hace el espíritu por su liberación, la fantasía de las imágenes junto a la comprensión abstracta de los trabajos mecánicos para la producción de estas imágenes. La misma cordura, la potencia de transformación de lo particular y la sólida sensatez que se hallan por encima de la apariencia inmediata se muestran también en la policía y en el mecanismo estatales, en la utilización de la tierra, etc.; lo antitético de esto es la dura sujeción a las costumbres y la superstición a la que el hombre queda inexorablemente sometido. A la recta comprensión de la vida presente se une un elemento opuesto constituido por la coacción, la osadía y la agitación. Los rasgos se muestran conjuntamente en las historias que Heródoto nos cuenta de los egipcios. Presentan ellas un gran parecido con los cuentos de *Las mil y una noches*, y aun cuando éstos tienen a

Bagdad como lugar de la narración, la verdad es que su origen no debe buscarse sólo en esta exuberante corte o únicamente entre los árabes sino también en Egipto, como opina el propio señor *von Hammer*. El mundo de los árabes es un mundo completamente distinto de esa fantasía y hechizo; tiene unas pasiones y unos intereses mucho más simples: amor, ánimo guerrero, el caballo y el alfanje son los objetos que aparecen en sus poemas característicos.

Tránsito al mundo griego

El espíritu egipcio se ha mostrado en todos sentidos como encerrado en sus particularidades, algo así como ferozmente fijado en ellas; pero también moviéndose en ellas con un impulso ilimitado y volviéndose de una a otra de las mismas. No ocurre que este espíritu se eleve hasta lo universal y superior, pues se halla, por así decirlo, cegado para eso; tampoco sucede que vuelva él a su interior; lo que hace es simbolizar libre y audazmente con lo particular, dominándolo ya. Ahora le falta tan sólo poner la particularidad, que *en sí* es ya ideal, también como ideal, y captar lo universal mismo, que en sí es ya libre. El espíritu libre y sereno de Grecia es quien realiza eso, brotando de ahí.

Un sacerdote egipcio dijo que los griegos permanecen siempre como niños; nosotros podemos decir, a la inversa, que los egipcios son los *muchachos* fuertes y apremiantes en sí que, para hacerse adolescentes, no precisan de otra cosa que de la claridad sobre sí, según la forma ideal. En el espíritu oriental permanece como base la sustancialidad fuera del espíritu inmerso en la naturaleza; al espíritu egipcio, pese a que también se halla aún en infinito encogimiento, se le ha hecho sin embargo imposible el poder continuar soportándolo. La vigorosa naturaleza africana ha escindido aquella unidad y ha dado con la tarea cuya solución es el espíritu libre.

Sobre el hecho de que a la conciencia de los egipcios se les ofreció su espíritu mismo en forma de una *tarea*, podemos hacer referencia a la famosa inscripción que se halla en el santuario de la diosa Neith, en Sais: «Yo soy lo que es, lo que fue y lo que será: nadie ha levantado mi velo». Con esto queda expresado lo que es el espíritu egipcio, a pesar de que a menudo se ha opinado que esta frase vale para todas las épocas. Proclo le añade aún algo más: «el fruto que parí es Helios». Lo claro para sí mismo es, por tanto, el resultado de aquella tarea, y su solución. Este algo claro es el espíritu, el hijo de Neïth, la escondida divinidad nocturna. En la Neïth egipcia la verdad se halla aún sellada, el Apolo griego es la solución; su máxima es ésta: «Hombre, conócete a ti mismo». En semejante dicho sin duda que no quiere aludirse al autoconocimiento de los detalles de las propias faltas y debilidades; aquí no se trata de que el hombre particular debe conocer su individualidad, sino de que el hombre *en general* ha de conocerse a sí mismo. Este requerimiento se dio a los griegos, y en el espíritu griego se caracteriza lo humano en su claridad y en su autoelaboración. En verdad que debe maravillarnos y sorprendernos el

mito griego que nos cuenta cómo la esfinge, esa creación egipcia, apareció en Tebas con estas palabras: «¿Qué es aquello que por la mañana anda a cuatro patas, a mediodía anda con dos pies y, por la noche con tres?». Edipo, con la solución de que esto es el hombre, precipitó a la esfinge desde los peñascos. El desenlace y liberación del espíritu oriental, que en Egipto se ha elevado al nivel de una tarea, viene ciertamente dada en los siguientes términos: lo interior de la naturaleza es el pensamiento, el cual tiene su existencia únicamente en la conciencia humana. Pero esta vieja solución aportada por Edipo, el cual se muestra así como un clarividente, viene vinculada a un enorme desconocimiento de lo mismo que ha hecho. La aparición de una claridad espiritual en la antigua casa real corre todavía pareja con cosas reprobables debidas a falta de un mayor conocimiento, y este primer señorío de los reyes debe, para convertirse en saber verdadero y en claridad moral, configurarse mediante leyes civiles y libertad política, y ha de conformarse con el espíritu bello.

El tránsito *interior* a Grecia, o el tránsito hacia el concepto, tiene lugar, pues, desde el espíritu egipcio; mas Egipto se ha convertido en una provincia del gran imperio persa, y el tránsito *histórico* se lleva a efecto en el contacto entre el mundo persa y el griego. Nos hallamos aquí por vez primera en una transición histórica, o sea, en el caso de un imperio que se ha extinguido.

Según ya hemos dicho, China y la India han subsistido, mientras que Persia, no; el paso a Grecia es ciertamente interior, pero aquí se hace de un modo también externo en forma de transmisión del dominio político, un hecho que a partir de ahora se repetirá cada vez. Pues los griegos traspasan a los romanos el cetro y la cultura, y los romanos, a su vez, son sometidos por los germanos. Si consideramos mejor este tránsito, cabe que nos preguntemos, por ejemplo, por qué motivo Persia sucumbió, al paso que China y la India permanecen aún. Ante todo conviene aquí desechar el prejuicio de que la perduración, parangonada con el cesar de existir, resulta ser algo más excelente: las montañas, que permanecen siempre, no por esto son superiores a la rosa pronto deshojada en su existencia que exhala perfume. En Persia comienza el principio del libre espíritu frente a la natureidad y, en consecuencia, esta existencia natural se marchita y decae; en el imperio persa se da el principio de la separación de la naturaleza, por lo que este pueblo se encuentra en un nivel superior a otros que se hallan sumidos en lo natural. Con esto se ha inaugurado la necesidad de la progresión, el espíritu se ha abierto y debe consumarse. El chino vale sólo en cuanto muerto; el indio se mata a sí mismo, se sumerge en Brahm, está muerto en forma viviente en un estado de perfecta falta de conciencia o bien es Dios presente por nacimiento; ahí no hay cambio alguno, no tiene lugar ningún progreso, pues el avance se hace posible tan sólo mediante una realidad de la autonomía del espíritu. Con la luz de los persas comienza la intuición espiritual, y en ella el espíritu se desvincula de la naturaleza. Con esto hallamos también aquí por vez primera lo que ya debiera haberse advertido antes, a saber, que la objetividad permanece libre; es decir, que los pueblos no quedan subyugados, sino que se les consiente y respeta su riqueza, su constitución y su religión.

Y por cierto que ésta es la faceta según la cual Persia muestra precisamente una

cierta flojedad frente a Grecia. Pues vemos que los persas no pudieron llegar a tener un imperio perfectamente organizado y que no imprimieron su principio en los países conquistados, por lo cual no llegaron a realizar un verdadero conjunto, sino tan sólo un agregado de las individualidades más diversas. Los persas no dejaron que continuara, en esos pueblos, ninguna de sus legítimas y correspondientes realidades internas; no mantuvieron en vigor los derechos y leyes de tales pueblos, y cuando se dieron a sí mismos algún estatuto lo hicieron mirando tan sólo sus propias conveniencias, sin tener en cuenta la extensión de su imperio. Al no constituir Persia políticamente, por lo que acabamos de ver, *un* espíritu, fue una nación floja si la cotejamos con Grecia. A los persas no los hizo decaer la molicie (pese a que ésta debilitó, sin duda, a Babilonia), sino la masificación y poca organización de su ejército frente a la perfecta organización griega; es decir, el principio más elevado superó al inferior. El principio abstracto de los persas apareció, en su indigencia, como una inorganizada e inconcreta unidad de contraposiciones poco compatibles; en ella se hallaba la intuición persa de la luz junto a la vida de placer y comodidad de los sirios, junto al espíritu emprendedor y animoso de los fenicios, ávidos de ganancia y desafiadores de los peligros del mar, y se hallaba también junto a la abstracción de la idea pura de la religión judía y junto al impulso interior que latía en Egipto. Se da aquí un agregado de elementos que estaban a la espera de su idealidad, y ésta podían conseguirla tan sólo en la *individualidad libre*. Los griegos deben ser considerados como el pueblo en el que estos elementos llegaron a ser informados en su interior, cuando el espíritu se abismó en sí mismo, triunfó sobre las particularidades y, con esto, se libertó a sí mismo.

---

10 En el texto original esta cita viene en caracteres hebreos.

SEGUNDA PARTE

EL MUNDO GRIEGO

Con los griegos nos sentimos inmediatamente como en casa, pues nos hallamos en el terreno del espíritu; y si bien tanto el origen de la conciencia nacional como la diferenciación de las lenguas caben ser rastreados aún más lejos, esto es, hacia la India, sin embargo el encumbramiento propiamente dicho del espíritu y su verdadero renacimiento hay que buscarlos tan sólo en Grecia. Antes he comparado ya el mundo griego con la juventud; y por cierto que no lo hice con *la* idea de que la juventud lleva aneja una finalidad o misión comprometida y futura, por lo que habrá de buscar formarse con miras a un objetivo posterior —como si la juventud fuera, por lo mismo, una forma absolutamente imperfecta e inmatura en sí misma, habiéndose ya desfigurado en el preciso momento en que podría considerarse en su plenitud—. Lo comparé, más bien, con la juventud en *el* sentido de que la juventud no es todavía la actividad del trabajo ni es aún la preocupación por un fin racional limitado, sino más bien el frescor vital concreto del espíritu: aparece, en la realidad sensible, como el espíritu corporeizado y la sensibilidad espiritualizada, en una unidad conseguida a partir del espíritu. Grecia nos ofrece la mirada serena del vigor juvenil de la vida espiritual. Es aquí el primer lugar donde el espíritu, que ha ido madurando, se obtiene a sí mismo como contenido de su querer y de su saber, mas con la circunstancia de que Estado, familia, derecho y religión son a un tiempo fines de la individualidad, y ésta es individualidad sólo a través de esos fines. El hombre, por el contrario, vive trabajando por un fin objetivo que persigue de un modo consecuente, aunque vaya contra su individualidad.

La máxima figura que se ha ofrecido a la consideración griega es Aquiles, el hijo del poeta, el mancebo homérico de la guerra de Troya. Homero constituye el elemento en el que vive el mundo griego, como el hombre en el aire.—La vida griega es una auténtica cosa de juventud. Aquiles, el joven *poético*, la ha inaugurado, y Alejandro Magno, el joven *real*, la ha concluido. Ambos aparecen luchando contra el Asia. Aquiles, como protagonista en la empresa nacional de las guerras contra Troya, no es el jefe supremo, sino que es súbdito del rey de los reyes; no puede ser caudillo sin hacerse fantástico. En contraposición, el segundo joven, Alejandro, la personalidad más libre y bella que la realidad haya jamás producido, alcanza la cúspide de la juventud madura en sí y lleva a cabo la venganza contra el Asia.

En la historia griega debemos distinguir tres partes: la primera es la de la formación de la individualidad real; la segunda es la de su independencia y de su fortuna en las victorias con el exterior, gracias al contacto con los pueblos históricos anteriores; por último, la tercera parte es el período de decadencia y ocaso, en el encuentro con los órganos posteriores de la historia universal. El período inicial que va hasta la plenitud interior gracias a la cual se hace posible a un pueblo el poder rivalizar con el anterior, comprende su primera formación. Si el pueblo cuenta con un precedente, como lo tuvo el mundo griego en el oriental, se introduce entonces en sus comienzos una cultura extranjera, teniendo en tal caso una civilización doble: por un lado la suya propia y, por otro, la suscitada por la influencia extranjera. En la labor de unificar este doble patrimonio estriba la educación de ese pueblo, y el primer período finaliza con la síntesis que dará lugar a una potencia real y verdadera, la cual acaba por volverse contra lo

mismo que le sirvió de precedente. El segundo período es el de la victoria y el de la fortuna. Pero al haberse el pueblo volcado hacia el exterior, se le aflojan sus ligámenes internos, originándose discordias intestinas luego que ha cesado la tensión hacia el exterior. Esto se observa también en el arte y en la ciencia, en forma de una separación de lo ideal y de lo real. Éste es el punto en el que empieza el descenso. El tercer período es el de la decadencia, debido a la relación trabada con el pueblo del cual brota el espíritu ya en una fase superior. Podemos decir, de una vez por todas, que un proceso igual a éste es el que, de un modo general, vamos a encontrarnos en la vida de cada uno de los pueblos que constituyen la historia universal.

SECCIÓN PRIMERA

LOS ELEMENTOS DEL ESPÍRITU GRIEGO

[El elemento geográfico. Los primeros pobladores de Grecia. La apertura al mar]

Grecia es la sustancia que es, al propio tiempo, individual: lo universal como tal queda superado, la inmersión en la naturaleza no tiene ya lugar, y así ha desaparecido también lo masivo de las circunstancias *geográficas*. El país consta de un reino de tierras que se dispersa por el mar en varias formas; se compone de una multitud de islas y de una tierra firme que, a su vez, se asemeja a una isla. Con ella está unido el Peloponeso solamente por una estrecha lengua de tierra; toda Grecia queda recortada de un modo variado por bahías. Todo se halla dividido en pequeñas partes y, a la vez, relacionado y unido fácilmente gracias al mar. En este país nos hallamos con montañas, llanuras no muy anchas y valles y ríos pequeños; no hay ahí ningún río grande ni planicie alguna considerable, sino que más bien el suelo viene configurado diversamente por montañas y corrientes hidrográficas, sin que se vea una geografía unitaria y grandiosa. No encontramos esa potencia física oriental, ni ríos como el Ganges, el Indo y otros en cuyos valles vive una raza uniforme que no tiene por qué experimentar cambio alguno, ya que su horizonte muestra siempre la misma forma; sino que encontramos de un modo extremado aquella distribución y multiplicidad que corresponde perfectamente a la especie diversa de pueblos griegos y a la movilidad del espíritu griego.

Éste es el *carácter elemental* del espíritu griego, que lleva consigo el hecho de que la civilización parte de individualidades independientes y de una situación en la cual los sujetos se basan en sí mismos: no se encuentran ya originariamente unidos por el vínculo natural inherente a la sociedad patriarcal, sino que se juntan únicamente en otro ambiente, a saber, en la ley y en la costumbre espiritual. Pues el pueblo griego *se ha convertido*, sobre todo, sólo en aquello que era ya. El momento principal que podemos considerar en el carácter primitivo de la unidad nacional es la desmembración en general, el *extrañamiento [Fremdartigkeit]* en sí mismo. La primera superación de éste constituye el primer período de la civilización helena: y es sólo a través de semejante alienación y de la superación de la misma que se ha hecho realidad el bello y libre espíritu griego. Es preciso que tengamos buen conocimiento de este principio. Constituye un superficial desatino pensar que una vida bella y verdaderamente libre pueda derivarse, sin más, de la simple evolución de un pueblo que sólo atiende al parentesco de la sangre y vive siempre en amistad y armonía. Incluso la planta, que puede proporcionar la imagen más inmediata de ese tipo de despliegue tranquilo y sin el extrañamiento de sí, vive y se desarrolla únicamente gracias a la acción oponente de la luz, del aire y del agua. El verdadero antagonista que puede tener el espíritu es espiritual; es su alienación en sí

mismo, sólo a través de la cual alcanza él la fuerza de existir como espíritu.

La historia de Grecia ofrece, en sus albores, esa migración y mescolanza de tribus en parte indígenas y, en parte, del todo forasteras; precisamente el Ática, cuya población debía llegar a la cumbre suprema del esplendor griego, fue un lugar de refugio de los más diversos linajes y familias. Todo pueblo histórico —aparte de los imperios asiáticos, que se hallan al margen del contexto de la historia universal— se ha formado de esta manera. Tanto griegos como romanos se han ido desarrollando, de acuerdo con lo dicho, a partir de una «colluvies» [o maraña] y de una confluencia de las más distintas naciones. De la multitud de pueblos que hallamos en Grecia no puede indicarse cuáles fueron los griegos propiamente aborígenes ni quiénes inmigraron de otros países extranjeros y partes del mundo; pues la época a la que ahora hacemos referencia es una época confusa y que no entra dentro de lo histórico. Un pueblo fundamental en Grecia fueron, en tiempos remotos, los *pelasgos*; los eruditos han intentado, con los métodos más variados, poner en acuerdo las noticias embrolladas y contradictorias que de este pueblo tenemos, pues una época nebulosa y oscura constituye precisamente un objeto apropiado y un aliciente para la erudición. Como puntos primerizos de una cultura incipiente son notorias Tracia, la patria de Orfeo, y luego Tesalia, comarcas que después fueron más o menos en retroceso. De Pitia, la patria de Aquiles, procede el nombre genérico de los *helenos*; un nombre que, según nota Tucídides, en este sentido colectivo es usado por Homero tan pocas veces como el nombre de bárbaros, de los cuales los griegos no se distinguen todavía de un modo muy claro.

Es preciso que dejemos a la historia especializada la investigación sobre las tribus particulares y sus transformaciones. De un modo general es forzoso convenir en que, así las tribus como los individuos, abandonaron fácilmente su región cuando hubo ya en ella una multitud demasiado considerable de habitantes; a consecuencia de lo cual los pueblos se vieron sujetos a las migraciones y a la práctica de un pillaje recíproco. Hasta hoy día —escribe el ingenioso Tucídides— los locrios, los etolios y los acarnanios siguen teniendo el antiguo estilo de vida; se ha mantenido entre ellos también la costumbre de llevar armas, a causa de la antigua situación de robo. Dice él mismo de los atenienses que eran los primeros que, en tiempo de paz, se despojaban de las armas. En aquellas circunstancias no se practicaba la agricultura; los habitantes se hallaban constreñidos no sólo a defenderse contra el robo, sino también a luchar contra los animales salvajes (todavía en tiempos de Heródoto había muchos lobos junto al Nesto y al Aqueloo); posteriormente, el objeto del pillaje fue el ganado doméstico, y luego que la agricultura se hizo ya más general, se robó incluso personas, vendiéndolas como esclavos. Ese estado primitivo griego nos queda descrito por Tucídides aún con mayor detalle.

Así, pues, Grecia se hallaba en esta situación de inquietud, de inseguridad y de pillaje, y sus gentes en un constante trasiego.

El otro elemento en el que vivió el pueblo de los helenos era el *mar*. La naturaleza de su país los llevó a esa existencia anfibia e hizo que flotaran libremente sobre las olas del mismo modo que libremente se extendían sobre la tierra; no dejó que anduvieran errantes como las tribus nómadas ni que se enmohecieran como los pueblos de las

comarcas fluviales. El objetivo de la navegación no lo constituía el comercio sino la piratería, la cual, según vemos por Homero, en general no era aún considerada como algo ignominioso. Es a Minos a quien se atribuye la represión de la piratería, y se ensalza a Creta como el primer territorio en el que la situación se hizo estable; tuvo lugar ahí el sistema que encontraremos luego de nuevo en Esparta, consistente en que había un partido dominante y otro que quedaba obligado a servirlo y a realizarle los trabajos.

[Llegada de príncipes extranjeros. La civilización y la estructura política importadas]

Hemos hablado no ha mucho del extrañamiento como de un elemento del espíritu griego, y es cosa sabida que los inicios de la civilización tienen que ver, en Grecia, con la llegada de extranjeros. Este origen de la vida moral lo han conservado los griegos, con agradecida memoria, en una conciencia que podríamos llamar mitológica: en la mitología se ha mantenido el recuerdo preciso de la introducción de la agricultura por obra de Triptolomeo, que fue instruido por Ceres, así como también el de la institución del matrimonio, etc. De Prometeo, cuya patria cae más hacia el Cáucaso, se dice que fue el primero en enseñar a los hombres a producir fuego y a servirse de él. Fue también para los griegos muy importante la introducción del hierro, y al paso que Homero habla tan sólo del bronce, Esquilo hace mención del hierro escitio. Pertenecen también a este momento los comienzos del olivo, el arte de hilar y tejer y la creación del caballo por Poseidón.

Un carácter más histórico que estos inicios lo tiene luego la llegada de los *extranjeros*; se indica cómo se fundaron los diferentes Estados de advenedizos. Así, Atenas es fundada por Cécrope, un egipcio cuya historia queda envuelta en la oscuridad. El linaje de Deucalión, el hijo de Prometeo, viene relacionado con los diversos pueblos. Se hace mención, además, de Pélope de Frigia, hijo de Tántalo; luego también de Danao de Egipto: de él descienden Acrisio, Danae y Perseo. Pélope habría llegado al Peloponeso con grandes riquezas y se habría ganado allí mucha consideración y poder. Danao se estableció en Argos. Especial importancia revistió la llegada de Cadmo, de origen fenicio, con quien se habría introducido en Grecia la escritura alfabética; Heródoto dice de él que había sido egipcio, y para apoyar tal afirmación aduce viejas inscripciones que entonces existían aún. Según la leyenda, Cadmo fundó Tebas.

Vemos ahí, pues, una colonización de pueblos cultos que aventajaban a los griegos en cuestión de civilización. Sin embargo, no puede compararse esta colonización con la de los ingleses en Norteamérica, pues éstos no se mezclaron con los indígenas, sino que los suplantaron; los colonizadores de Grecia, en cambio, hicieron una realidad la fusión de lo introducido con lo autóctono. La época en la que se sitúa la llegada de esas colonias se remonta a fechas muy lejanas, cayendo en los siglos XIV y XV a.C. Cadmo habría fundado Tebas hacia el año 1490, una época que coincide aproximadamente con el

éxodo de Moisés de Egipto (1.500 años a.C.). Se menciona también a Anfictión entre los fundadores helenos: se le atribuye la formación en Termópilas de una federación entre varios pequeños pueblos de la Hélade propiamente dicha y de Tesalia, de la cual se originó luego la gran confederación de Anfictión.

Estos advenedizos, pues, constituyeron *centros* estables en Grecia al levantar poblaciones y al fundar casas reales. En Argólida a las obras de fábrica de las antiguas ciudades se las llamó ciclópeas; en tiempos recientes se han encontrado aún algunas de ellas, pues resultan indestructibles a causa de su solidez. Estos muros fueron construidos, en parte, de bloques irregulares, cuyos intersticios se rellenaban con pequeñas piedras; y, otras veces, de piedras que encajaban cuidadosamente unas con otras. De este tipo son los muros de Tirinto y de Micenas. Todavía en la actualidad puede verse la Puerta de los Leones tal como la describió Pausanias. Se dice de Preto, que imperó en Argos, que trajo de Licia a los cíclopes, los cuales construyeron estos muros. Mas, de todos modos, se admite que fueron levantados por los antiguos pelasgos. Los príncipes de los tiempos heroicos solían emplazar sus mansiones en las poblaciones protegidas por esas murallas. Las fortalezas que levantaron son dignas de especial mención; entre ellas se cuentan la de Minos en Orcomeo y la de Atreo en Micenas. Estas poblaciones se convirtieron en el centro de pequeños Estados; ofrecían una mayor seguridad para la agricultura y protegían el tráfico contra el bandidaje. Sin embargo, tal como observa Tucídides, a causa de la general piratería no se emplazaba estas ciudades junto al mar; sólo posteriormente las vemos aparecer allí. Aquellas familias reales, pues, fueron las que confirieron una primera estabilidad a la vida civil.

Las relaciones de los príncipes con sus vasallos y entre ellos mismos podemos conocerlas a la perfección por Homero: no se basaban en una situación jurídica, sino en la superioridad de la riqueza, de los dominios, del armamento y del valor personal; contaba mucho la intuición certera de las cosas y el saber apreciarlas, así como también el abolengo y el linaje familiar, pues los príncipes eran considerados como héroes, de una raza superior. Los pueblos les quedaban sometidos no en virtud de una relación de casta distinta a la de ellos, ni por la fuerza de una opresión, ni por el hecho de una relación de tipo patriarcal según la cual el jefe lo es en calidad de cabeza común de la tribu o familia; tampoco se les sometían por tener expresa necesidad de un gobierno jurídico, sino por tener sólo una necesidad general de que se les garantizara una armónica convivencia y de obedecer al soberano que da las órdenes, sin asomo de envidia o malquerencia con respecto al mismo. El príncipe tiene toda la autoridad personal que sabe conferirse y asegurarse; mas semejante preponderancia, por el hecho de ser adquirida individualmente y a lo heroico, gracias al mérito personal, no puede durar mucho tiempo. Es así como vemos, en Homero, a los pretendientes de Penélope apoderarse de los bienes de Ulises en ausencia de éste sin tener para nada en cuenta a su hijo. Aquiles se informa sobre su padre cuando Ulises llega al averno, y cree que, por ser viejo, ellos seguramente ya no lo respetarán. Las costumbres son todavía muy sencillas: los príncipes se preparan ellos mismos la comida, y Ulises construye él mismo su casa. En la *Ilíada* de Homero nos aparece un rey de reyes, un jefe de la gran empresa nacional, pero rodeado de los otros

magnates en calidad de consejo libre; se honra al príncipe, mas debe él disponerlo todo de un modo tal que los otros queden contentos; él se permite actos de violencia contra Aquiles, por lo cual éste se retira de la lucha.

Igualmente floja aparece la relación de los príncipes particulares con la multitud, entre la cual se hallan siempre algunos que reclaman atención y cuidado. Los pueblos no pelean como mercenarios del príncipe en sus batallas, ni como una manada apática y servil que es sólo conducida, ni luchan en su propio interés; sino que lo hacen acompañando a su respetado jefe, como testigos de sus acciones y de su gloria, y como defensores suyos si se viera en algún apuro. Con esas relaciones ofrece un perfecto parecido también el mundo de los dioses. Zeus es el padre de los dioses, pero cada uno de ellos tiene su voluntad propia: Zeus los respeta y ellos lo respetan a él; sin duda que a veces los amonesta y los amenaza, y entonces ellos se le someten o se apartan enfurruñados; pero en esto último cuidan de no sobrepasarse, y en resumidas cuentas ocurre que Zeus, concediendo eso a uno y aquello a otro, se las arregla para que todos puedan sentirse satisfechos. Así, pues, lo mismo en el mundo terrestre que en el olímpico sólo se da un vínculo de unidad relativamente flojo; la realeza no es aún una monarquía, pues la necesidad de ésta no aparece sino en una sociedad posterior.

[La guerra de Troya. El destino de las casas reales]

En tal estado y en estas circunstancias ocurrió el hecho grande y sorprendente de que toda Grecia concurrió en una empresa nacional, a saber, la guerra de *Troya*, empezando así un nuevo contacto con Asia que tuvo para los griegos interesantes consecuencias. (En cambio, la marcha de Jasón hacia la Cólquida, que es también mencionada por los poetas y precedió a la empresa troyana, es algo que tuvo un carácter más bien aislado.) Lo que dio lugar a este suceso de ámbito nacional fue el hecho de que un príncipe asiático infringió las leyes de la hospitalidad raptando a la mujer del amigo que lo había hospedado. Agamenón, con su poder y su influencia, reunió a los príncipes de Grecia; Tucídides atribuye su autoridad tanto al poder por él heredado como a su poderío marítimo (Homero, *Ilíada*, 2, 108), en el que superaba en mucho a los demás; sin embargo, parece que la unificación se llevó a efecto sin violencia exterior, hallándose todos unidos sin dificultad y de un modo casi espontáneo. Los helenos aparecieron animados de un espíritu colectivo como luego ya nunca se volverá a dar. El resultado de sus esfuerzos fue la conquista y destrucción de Troya, sin haber tenido el propósito de posesionarse de esta ciudad de un modo permanente. Con lo cual el resultado de esta empresa no fue la colonización de esas regiones; y tampoco la unificación de la nación para esta acción concreta pasó a constituir una unidad política duradera. Mas el poeta dio a la imaginación del pueblo griego una idea perenne de su juventud y de su espíritu, y la imagen de esta bella heroicidad humana acompañó luego todo su desarrollo y civilización. Vemos también análogamente, en la Edad Media, a toda la Cristiandad unirse para un

objetivo, la conquista del Santo Sepulcro, empresa que al fin quedó igualmente frustrada, pese a todas las victorias. Las cruzadas son la guerra de Troya de la Cristiandad, que se estaba despertando, contra la claridad sencilla, igual a sí misma, del mahometismo.

Las casas reales se hundieron en parte por ciertas atrocidades cometidas, y en parte fueron extinguiéndose paulatinamente; no había ningún vínculo moral propiamente dicho entre ellas y los pueblos. Esta situación es la que el pueblo y las casas reales ofrecen también en la tragedia: el pueblo es el coro, pasivo y sin actividad, mientras que los héroes realizan las acciones y cargan con la culpa. No hay nada común entre ellos; el pueblo no puede dirigir nada, y sólo le cabe apelar a los dioses. Personalidades heroicas de este tipo como son los príncipes tienen unas posibilidades enormes de ser objetos de arte dramático, dado que toman sus decisiones de un modo autónomo e individual, sin guiarse por las leyes comunes que afectan a los diversos ciudadanos; su actuación y su ruina son estrictamente personales. Al pueblo se lo ve distanciado de las familias reales, y éstas vienen a ser como algo ajeno y superior que apura en sí el destino que el hado le ha deparado y deja luego ya de sufrirlo. La realeza, después de haber hecho lo que tenía que hacer, no ha sido ya más que superflua. Los linajes reales fueron quedando destruidos o decayeron sin ser odiados o acometidos por los pueblos; más bien se deja que las familias de los soberanos disfruten en paz de sus bienes, lo cual es signo de que no se considera a la democracia, que sigue luego, como algo absolutamente diverso. ¡Cuánto contrastan, frente a esto, las historias de otras épocas!

[La colonización griega. Bases de la civilización griega]

Esta caída de las casas reales aparece después de la guerra de Troya, junto con algunos cambios. El Peloponeso fue conquistado por los Heráclidas, que aportaron una situación más pacífica, la cual en adelante no se vio ya interrumpida por las incesantes migraciones de pueblos. La historia se envuelve de nuevo en sombras, y si bien es cierto que nos son bien conocidos los hechos concretos de la guerra de Troya, quedan muy imprecisas las importantes cosas que siguieron luego a lo largo de varios siglos. No hubo ninguna empresa nacional que se hiciera notar, a menos que queramos tener por tal la que menciona Tucídides al referir que, en la guerra de los calcidios en Eubea contra los eritreos, fueron varios los pueblos que participaron. Las ciudades vegetan aisladas y llaman la atención, a lo sumo, por alguna lucha con sus vecinos. Pero en semejante aislamiento van ellas prosperando, en especial gracias al comercio, y no queda obstaculizado dicho progreso ni siquiera por el hecho de que en esas ciudades la lucha de partidos provoca a veces alguna escisión. Este mismo fenómeno lo vemos, en la Edad Media, en las ciudades de Italia, las cuales, hallándose sumidas en continuas luchas tanto intestinas como exteriores, alcanzan un notable florecimiento.

Hay otro hecho que prueba también, según Tucídides, la gran prosperidad de las ciudades griegas de otros tiempos: se trata de las colonias que establecieron en tantos

lugares. Así, vemos que Atenas poseía, con sus colonias, Jonia y una multitud de islas; desde el Peloponeso se establecieron colonias en Italia y en Sicilia. Muchas de esas colonias se convirtieron, a su vez, en relativas metrópolis, como es el caso de Mileto, que fundó muchas poblaciones en el Proponto y junto al mar Negro. Esta formación de colonias, en especial en el período que va desde después de la guerra de Troya hasta Ciro, es ahora un fenómeno característico. Puede explicarse del modo siguiente. En las distintas ciudades era el pueblo quien tenía en sus manos el poder gubernativo, ya que era quien decidía en última instancia los asuntos de Estado. Ahora bien, durante los largos períodos de paz tanto la población como el desarrollo se incrementaron mucho, siendo la inmediata consecuencia de esto el amontonamiento de una gran riqueza, con la cual se junta siempre la pronta aparición de una notable indigencia y una carestía general. No había industria en el sentido moderno de la palabra, y las tierras quedaron muy pronto ocupadas. Pese a lo cual una parte de la clase más pobre no consintió en caer en un estado de miseria, pues cada persona tenía el sentimiento de ser un ciudadano libre. No quedó, pues, otro recurso que la colonización; los que en su patria se veían sujetos a la indigencia podían buscar en otro país un suelo firme y subsistir de la agricultura, y en calidad de ciudadanos libres.

Con esto la colonización fue el medio de mantener, en alguna medida, la igualdad entre los ciudadanos, pero tal medio no pasa de ser un paliativo, puesto que no tarda en reaparecer esa desigualdad originaria que tiene sus raíces en la desigualdad de la fortuna. Las viejas pasiones resucitaron con renovada fuerza y la riqueza fue pronto empleada como un instrumento de dominio, con lo cual en las ciudades de Grecia surgieron tiranos. Escribe Tucídides: cuando en Grecia se incrementó la riqueza aparecieron tiranos en las ciudades, y los griegos se dieron más a la navegación. En la época de Ciro es cuando la historia de Grecia cobra su interés peculiar, ofreciendo los Estados griegos sus rasgos distintivos. Es también en ese momento que tiene lugar la configuración del diferenciado espíritu griego; con él se desarrollaron la religión y la constitución estatal. Es de estos importantes momentos que debemos ocuparnos ahora.

Si nos interesamos por los comienzos de la *civilización griega*, empezamos por observar que la estructura física del país en que se desenvuelve carece de aquella unidad característica y de aquella magnitud uniforme que ejercen una poderosa influencia sobre los habitantes; por el contrario, dicha estructura es muy diversa, con lo que no tiene influjo decisivo alguno. Tampoco se hace posible, con ella, una estrechez general de los vínculos familiares y nacionales; pues, frente a una naturaleza disgregada y sus fuerzas, las personas vienen a depender más de sí mismas y de sus pequeñas capacidades. Es por eso por lo que vemos a los griegos divididos y separados, contando únicamente con su espíritu interior y su valor personal; los vemos en esto estimulados del modo más diverso y apocados en todos los aspectos, muy inconstantes y desparramados frente a la naturaleza, dependientes de los sucesos de ésta y a la escucha de lo que pasa en torno. Mas los vemos también, por otra parte, percibiendo espiritualmente y apropiándose esa realidad externa, y siendo animosos y personalmente fuertes frente a ella.

Éstos son los elementos simples de su civilización y de su religión. Si investigamos sus ideas mitológicas, nos hallamos con que tienen como base objetos naturales, pero no en su totalidad, sino en su particularización. Diana de Éfeso (o sea, la naturaleza como la madre de todas las cosas), Cibeles y Astarté en Siria, y otras representaciones universales de este tipo han permanecido asiáticas, no pasando a Grecia. Pues los griegos *atienden* tan sólo a objetos naturales y los *barruntan* con la interior pregunta que se hacen por su significado. Así como dice Aristóteles que la filosofía parte del asombro, del mismo modo la intuición griega de la naturaleza toma su principio de esa admiración. No se quiere decir con esto que el espíritu se encuentre con algo extraordinario que compare con lo habitual; pues no se dan aún la idea racional de un curso regular de la naturaleza ni la reflexión que establece comparaciones con ella. Lo que hace el conmovido espíritu griego es, más bien, maravillarse de lo *natural* de la naturaleza; no comete la torpeza de relacionarse con ella como con algo dado, sino como con algo que al comienzo es extraño al espíritu, lo cual no obsta para que éste deposite en ello su fe y su confianza llena de presentimientos, como si eso encerrara en sí algo interesante para el espíritu y con lo cual pueda éste relacionarse de un modo positivo. Esta *admiración* y este *barrunto* se convierten ahora en las categorías fundamentales; los helenos, no obstante, no se detuvieron en semejantes formas: sino que de lo interior, objeto del barrunto, hicieron una idea determinada, en calidad de objeto de la conciencia. Lo natural posee consistencia en cuanto penetra, de un modo no directo, al espíritu que lo posibilita; el hombre tiene lo natural sólo como estímulo, y para él puede valer únicamente lo que ha convertido en espíritu, a partir de lo natural.

No vaya ahora a tomarse este comienzo espiritual como una mera explicación que damos *nosotros*, sino que existe de un modo real en una multitud de representaciones griegas. La actitud propia del presentir, del atender y de la avidez de sentido nos queda representada en la imagen global de *Pan*. En Grecia Pan no es la totalidad objetiva, sino lo indeterminado que, al propio tiempo, queda ligado con el momento de lo subjetivo: él es el estremecimiento impersonal en la quietud de los bosques: es por este motivo que se lo veneró particularmente en Arcadia, donde hay tantos bosques (un pavor pánico es la expresión usual para un pavor insondable). Pan, ese suscitador del temor, es presentado más tarde como flautista: no queda sólo limitado a un interior presentimiento, sino que Pan aparece tocando la siringa de siete tubos.

En cuanto hemos expuesto tenemos, por un lado, lo indeterminado que, con todo, puede percibirse; y, por otra parte, lo percibido es figuración y explicación propia y subjetiva del que percibe. Igualmente atendían los griegos al murmullo de las fuentes y se preguntaban por su significado; pero este significado no es el sentido objetivo de las fuentes, sino el sentido subjetivo propio del sujeto mismo, quien pasa luego a elevar las náyades a la categoría de musas. Las náyades o manantiales son el comienzo exterior de las musas. Mas los cantos inmortales de las musas no es lo que se oye cuando se escucha el murmullo de las fuentes, sino que son las producciones del espíritu que atiende

perspicazmente, el cual, en su actitud de alerta, produce en sí mismo. El comentario y explicación de la naturaleza y de las mutaciones naturales, así como la comprobación del sentido y del significado ahí encerrados, constituyen el quehacer del espíritu subjetivo, lo cual fue designado por los griegos con el nombre de *manteía*. Podemos concebir estas actividades, en general, como el modo de referencia del hombre a la naturaleza. Al concepto de *manteía* pertenece tanto la materia como el sujeto que da la explicación inteligente. Platón alude a esto relacionándolo con los sueños y con el delirio en que cae la persona en estado de enfermedad; se precisa de un intérprete, el *mántis*, para la explicación de estos ensueños y este delirio. La naturaleza ha respondido a las preguntas del griego: esto es verdadero en el sentido de que el hombre, valiéndose de su espíritu, ha respondido a las preguntas de la naturaleza. La intuición se hace, con esto, puramente poética, pues el espíritu produce así el sentido que la imagen natural expresa.

En todas partes reclaman los griegos una explicación e interpretación de lo natural. En el último libro de la *Odisea* cuenta Homero que, cuando los griegos se hallaban sumidos en la tristeza por lo sucedido a Aquiles, se produjo en el mar un tremendo rugido; se hallaban ya los griegos a punto de huir despavoridos cuando he aquí que les apareció el experimentado Néstor y les dio razón de semejante fenómeno. Les dijo que Tetis venía con sus ninfas para lamentarse por la muerte de su hijo. Cuando se declaró una peste en el campamento de los griegos, el sacerdote Kalcas les dio esta explicación: Apolo está irritado porque nadie ha querido dar su hija a su sacerdote Crises para servir de rescate. Al principio el oráculo tenía también esta forma absoluta de explicar las cosas. El oráculo más antiguo se hallaba en Dodona (en la región de la actual Janina). Dice Heródoto que las primeras sacerdotisas del templo procedían de Egipto, pese a lo cual se señala este templo como uno de los antiguos griegos. El vaticinio se hacía allí atendiendo al susurro de las hojas de las encinas sagradas. Había colgadas unas jofainas de metal. Los sonidos de tales jofainas, al dar unas con otras, eran del todo imprecisos y no tenían sentido objetivo alguno: el sentido y la significación eran introducidos únicamente por las personas, capaces de comprender. También las sacerdotisas délficas, por su parte, en estado inconsciente e irracional, en el delirio del entusiasmo *(manía)*, proferían sonidos ininteligibles, y sólo el *mántis* les confería un significado concreto. En la caverna de Trofonio se oía el rumor de aguas subterráneas y podían verse espectros; pero todo esto era algo indeterminado, que adquiría una significación también gracias únicamente al espíritu intelectivo capaz de vislumbrar una explicación.

Debemos aún observar que los incentivos del espíritu son primeramente actividades naturales externas, pero luego son también fenómenos interiores que tienen lugar en el hombre mismo, tales como los ensueños o el delirio de la sacerdotisa délfica, los cuales quedan explicados razonablemente tan sólo por obra del *mántis*. Al comienzo de la *Ilíada* Aquiles se enfurece contra Agamenón y está a punto de echar mano de su espada, pero reprime rápidamente el movimiento de su brazo y contiene su cólera al considerar su situación con respecto a Agamenón. El poeta comenta esto con las siguientes palabras: «Fue Palas Atenea (la sabiduría, el buen sentido) quien lo ha detenido». Cuando Ulises se hallaba entre los feacios y lanzó su disco más lejos que los demás, y uno de los feacios

se mostró simpatizante suyo, el poeta reconoce en él a Palas Atenea. Así, pues, esa significación es lo interior, el sentido, lo verdadero y lo que se sabe; y, de este modo, los poetas fueron los maestros de los griegos, y Homero en particular. La *manteía* absolutamente hablando es poesía: no un fantasear arbitrario, sino una fantasía que acuña lo espiritual en la naturaleza y es sapiencia llena de sentido. Con esto, el espíritu griego carece totalmente de superstición por el hecho de trocar lo sensible en reflexivo, de modo que las determinaciones proceden del espíritu; a pesar de que la superstición se introduce luego por otro conducto —según haremos ver—, lo cual tiene lugar cuando las determinaciones para el pensamiento y para la acción son tomadas de fuentes distintas a lo espiritual.

[Influencias extranjeras en la religión]

Mas los estímulos del espíritu griego no pueden limitarse tan sólo a los externos e internos, sino que con ellos hay que contar también lo tradicional derivado de la civilización extranjera ya dada, las divinidades y el culto.

Durante mucho tiempo ha sido objeto de gran controversia la cuestión de si las artes y la religión de los griegos se desarrollaron de por sí o por obra de influjos externos. Cuando en esta discusión se toma un punto de vista unilateral se hace imposible el llegar a solventarla; pues consta históricamente que los griegos recibieron ideas precedentes de la India, de Siria y de Egipto, y es tan cierto que las concepciones griegas son peculiares suyas como que esas otras les son extrañas. Heródoto dice: *Homero y Hesíodo son quienes constituyeron el linaje de divinades de los griegos* y dieron a los dioses sus atributos (un importante juicio del que se ha ocupado mucho especialmente Kreuzer), como afirma también luego, por otra parte, que Grecia recibió de Egipto los nombres de sus dioses, habiendo los griegos preguntado en Dodona si debían aceptar esos nombres. Esto parece contradecirse, pero, no obstante, se halla en perfecta concordancia, pues los griegos han aliñado lo espiritual partiendo de lo recibido. Lo natural que es *explicado* por los hombres, y lo que tiene de interior y esencial, es el principio de lo divino en general. Del mismo modo que en cuestión de arte pueden los griegos haber recibido, especialmente de los egipcios, procedimientos técnicos, de igual manera pudieron llegarles de fuera también los inicios de su religión; pero transformaron tanto una como otra cosa por obra de su espíritu independiente.

En todas partes pueden descubrirse vestigios de estos comienzos extranjeros de la religión (esto es lo que especialmente quiere rastrear Kreuzer en su simbolismo). Los amoríos de Zeus aparecen en verdad como algo particular, externo y contingente, pero puede verse a las claras que esto viene suscitado por concepciones teogónicas extranjeras. Hércules representa, para los griegos, ese elemento espiritualmente humano que conquista el Olimpo gracias a su energía y a sus doce trabajos; pero la idea extranjera que subyace a este mito es la del sol, el cual realiza su marcha a través de los

doce signos del zodíaco. Los misterios fueron únicamente esos viejos comienzos, y sin duda no encerraron otra mayor sapiencia que la que se daba ya en la conciencia de los griegos. Los antiguos atenienses eran iniciados en los misterios, y tan sólo Sócrates no consintió en serlo, pues sabía bien que la ciencia y el arte no proceden de los misterios y que la sabiduría nunca es objeto de un secreto. La verdadera ciencia se halla más bien en el campo abierto de la conciencia.

[Posición del espíritu griego dentro de la evolución histórica]

Si queremos resumir lo que es el espíritu griego, diremos que su carácter básico consiste en que la libertad del espíritu es condicional y se halla en relación fundamental con un estímulo natural. La libertad griega queda movida por otras cosas y es libre en cuanto que de por sí modifica y produce el estímulo. Este carácter de lo griego representa el punto medio entre la despersonalización del hombre (tal como la vemos en el principio asiático, donde lo espiritual y lo divino subsisten tan sólo de un modo natural) y la subjetividad infinita como puro saber de sí misma, es decir, el pensamiento de que el yo es la base para todo lo que ha de tener consistencia. El espíritu griego, como punto medio, procede de la naturaleza y la trasmuda espontáneamente en lo ser puesto de sí; por este motivo la espiritualidad no es aún absolutamente libre, ni todavía perfecta *a partir de* sí misma, ni estímulo de sí propia. El espíritu griego parte del barrunto y del asombro y prosigue luego hasta llegar a poner un significado. Esta unidad se produce también en el sujeto mismo. La vertiente natural del hombre viene constituida por el corazón, la tendencia, la pasión, los temperamentos; este aspecto natural da ahora lugar a la individualidad libre, de tal manera que el carácter no queda referido a las potencias morales universales en cuanto deberes, sino que lo moral es como el ser y querer propios del sentido y de la subjetividad particular.

Esto es lo que cabalmente convierte el carácter griego en esa *bella personalidad* que viene producida gracias al espíritu al transformar éste lo natural en expresión suya. La actividad del espíritu no tiene aquí aún en él mismo el material y el órgano de la exteriorización, sino que precisa del estímulo natural y de la materia natural; dicha actividad no es libre ni una espiritualidad determinante de sí misma, sino que es naturalidad convertida en espiritualidad: es individualidad espiritual. El espíritu griego es el artista plástico que de la piedra hace obra de arte. En semejante hecho la piedra no permanece simple piedra ni la forma es algo que reviste a aquélla sólo exteriormente; sino que se hace de la piedra, incluso en contra de su naturaleza, expresión de lo espiritual, con lo cual se transforma. Inversamente, para sus concepciones espirituales y para expresar su idea el artista *necesita* de la piedra, de los colores y de las formas sensibles; sin tales elementos no le es posible ni hacerse consciente de la idea ni hacerla objetiva para los demás, pues ésta no podría hacérsele objeto en el pensamiento.

El espíritu egipcio era también este artífice en la materia, pero lo natural no quedaba

aún sometido a lo espiritual; permanecía en pugna y lucha con ello; lo natural continuaba siendo todavía cosa aparte y un aspecto del producto, como en el cuerpo de la esfinge. En la belleza griega lo sensible es únicamente signo, expresión y envoltura en los que el espíritu se manifiesta.

Hay que añadir aún que el espíritu griego, al ser ese artífice transfigurador, se sabe libre en sus obras; pues es su creador, y ellas son lo que se llama una obra humana. Pero no son esto tan sólo, sino la verdad eterna y las fuerzas del espíritu en sí y por sí; y son tanto creadas por el hombre como no creadas por él. Tributa el hombre respeto y reverencia a esas concepciones e imágenes, a ese Zeus de Olimpia y a esa Palas que hay en la Acrópolis, como también a esas leyes del Estado y de la costumbre. Pero él, el hombre, es el seno materno que concibe todo eso, es el pecho que lo amamanta, él es lo espiritual que ha extraído esas cosas, grandes y puras. Por eso él se siente bien con ellas y es libre no sólo en sí, sino con la conciencia de su libertad; por eso la dignidad de lo humano queda absorbida en la dignidad de lo divino. Los hombres honran lo divino en sí y por sí, mas, al propio tiempo, como obra *suya, su* engendro y lo que existe gracias a *ellos*: de este modo lo divino adquiere su dignidad por medio de la dignidad de lo humano, y lo humano, mediante la dignidad de lo divino.

Tan cierto es que la *personalidad bella* es lo que constituye el meollo del carácter griego. Debemos ahora considerar más de cerca los destellos particulares con los que se realiza este concepto. Todos ellos forman obras de arte; podemos entenderlos en forma de un tríptico: como la obra de arte *subjetiva*, es decir, como el desarrollo del hombre mismo; como la obra de arte *objetiva*, o sea, como la formación del orbe de las divinidades; por último, como la obra de arte *política*, el carácter de la constitución y el de los individuos que viven según ella.

SECCIÓN SEGUNDA

LAS FORMAS DE LA PERSONALIDAD BELLA

CAPÍTULO PRIMERO

LA OBRA DE ARTE SUBJETIVA

Es por el hecho de sus necesidades que el hombre se relaciona con la naturaleza exterior de un modo práctico; por ellas el hombre se satisface al tiempo que las extingue, y viene a desempeñar el papel de un mediador. Pues los objetos naturales son fuertes y ofrecen una resistencia de índole diversa. Para rendirlos, el hombre interpone otros entes naturales, obliga a la naturaleza a volverse contra la naturaleza misma e inventa *herramientas* para este fin. Estas invenciones humanas pertenecen al espíritu, y un utensilio de este tipo debe ser tenido por superior al objeto natural. Vemos también que los griegos saben apreciarlas de un modo especial, pues la alegría que el hombre experimenta por ellas se patentiza en una forma muy sorprendente en Homero. A propósito del cetro de Agamenón se narra extensamente su origen; se mencionan con lujo de detalles las puertas que giran sobre los goznes, así como los aprestos y utillajes. La gloria del hallazgo humano que domina la naturaleza es atribuida a los dioses.

Por otra parte, el hombre se sirve de la naturaleza como *adorno*, cuyo sentido es únicamente el ser un signo de riqueza y de aquello que el hombre ha hecho de por sí. En los griegos homéricos hallamos ya muy desarrollado semejante interés por el adorno. Tanto bárbaros como pueblos civilizados se limpian; mas los bárbaros se quedan en eso, se limpian, es decir, su cuerpo ha de agradar en virtud de algo externo. Pero el atavío tiene la única propiedad de ser atavío de otra cosa, cual es el cuerpo humano en el que el hombre se halla radicalmente y al cual ha de transformar, lo mismo que a lo natural en general. De ahí que el interés espiritual más inmediato sea configurar el cuerpo como órgano perfecto para la voluntad; semejante habilidad puede ser a su vez, por una parte, medio para otros fines, y, por otra, puede aparecer incluso como fin.

Entre los griegos hallamos ya ese impulso infinito de los individuos a *mostrarse* y gozarse con ello. El disfrute sensitivo no viene a constituir la base de su tranquilo estado, como tampoco lo es la dependencia y embotamiento de la superstición vinculados a esa base. Dichos individuos se hallan excitados de un modo demasiado fuerte, y excesivamente emplazados en su individualidad, para venerar sin más a la naturaleza tal como se da en su poder y bondad. Luego que el bandidaje fue suprimido y que en una naturaleza pródiga quedaron garantizados la seguridad y el ocio, el estado pacífico llevó a esos individuos a un sentimiento de egolatría. Pero del mismo modo que, por un lado, son individualidades demasiado independientes para dejarse dominar por la superstición, no por eso son ya engreídos. Lo esencial debe ser educido más bien como si sólo se

tratara ya de algo fatuo para ellos. El gozoso sentimiento personal contra la natureidad sensible y la necesidad no sólo de divertirse, sino también de mostrarse, así como igualmente la de hacerse una posición y de disfrutar con este mostrarse, constituyen el rasgo principal y el quehacer capital de los griegos. Libre como el pájaro que canta por los aires, el hombre exterioriza aquí únicamente lo que hay en su pujante naturaleza humana para manifestarse a sí mismo a través de esta exteriorización y lograr un reconocimiento.

Tal es el comienzo *subjetivo* del arte griego, en el que el hombre, con un movimiento libre y bello y con poderosa habilidad, hizo de su corporeidad una obra de arte. Los griegos empezaron por convertirse a sí mismos en formas bellas, antes de expresar éstas de un modo objetivo en el mármol y en retablos. La inocua competición en los *juegos*, donde cada cual muestra lo que es, data de muy antiguo. Homero describe maravillosamente los juegos de Aquiles en honor de Patroclo, mas en todos sus poemas no se halla indicación alguna de estatuas de dioses, si bien menciona el santuario de Dodona y la casa del tesoro de Apolo en Delfos. En Homero consisten los juegos en lucha y pugilato, en carrera, en conducción de caballos y carro, en lanzamiento de disco o de jabalina y en el tiro de arco. Con estos ejercicios se juntaban la danza y canto para exteriorización y disfrute de una alegría más grata y sociable; estas artes florecían tendiendo igualmente a una belleza. En el escudo de Aquiles representó Hefestos, entre otras cosas, cómo se mueven rápidamente bellos adolescentes y muchachas de hábiles pies, igual que el alfarero hace correr su torno. La multitud se halla en derredor regocijándose con esta escena, el divino cantor acompaña el canto con el arpa, y en medio del corro dan vueltas dos principales danzantes.

Al principio estos juegos y artes, con su placer y su dignidad, no pasaban de ser cosa privada, y tenían lugar en ocasiones especiales; pero en lo sucesivo adquirieron un carácter nacional y se fijaron para determinadas épocas y en lugares establecidos. Además de los juegos olímpicos, tenidos en la región sagrada de Elis, se celebran en otros lugares también los ístmicos, los píticos y los nemeos.

Si consideramos la naturaleza interior de tales juegos, vemos que el entregarse a un juego tiene como característica la de contraponerse a lo grave y serio y a un vivir pendiente de las urgencias naturales. Esas luchas, carreras y competiciones nada tenían que ver con lo serio de la vida; no encerraban ningún imperativo de autodefensa ni necesidad alguna de luchar. Lo serio es el trabajo encaminado a atender a las apetencias personales: o debo perecer yo o debe perecer la naturaleza; si uno de ambos ha de subsistir, tendrá que caer el otro. Ahora bien, considerado a la luz de esta situación grave, el juego tiene, sin embargo, la mayor seriedad, pues en él la naturaleza se ofrece al espíritu como fantástica; y pese a que en esas competiciones el sujeto no llegue a situarse en la cima de lo que el pensamiento puede tener de grave, no obstante el hombre, en este ejercicio, muestra a la corporalidad su libertad manifiesta en el hecho de que ha transformado el cuerpo en órgano del espíritu.

En uno de sus órganos —la voz— tiene radicalmente el hombre un elemento que permite y reclama un contenido distinto al de la mera presencia sensible. Hemos visto ya

como el *canto* viene vinculado a la danza e incluso se halla a su servicio. Mas luego el canto se hace también independiente y necesita de instrumentos musicales que lo acompañen; no queda siendo un canto vacío de todo contenido, como las modulaciones de un pájaro que ciertamente pueden agradar a la sensibilidad pero que, en verdad, no tienen tema objetivo alguno; por el contrario, la canción requiere una materia que se produce a partir de la ideación y del espíritu y queda sujeta a un proceso de formación, cuya culminación es la *obra de arte objetiva*.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA OBRA DE ARTE OBJETIVA

Si se pregunta por el contenido del canto, hay que responder que su contenido esencial y absoluto es el *religioso*. Hemos visto el concepto del espíritu griego; ahora bien, la religión no es otra cosa que este concepto hecho objeto, tomado este concepto como lo esencial. Según el mismo, lo divino comprenderá en sí la potencia natural sólo en cuanto elemento que es transformado en potencia espiritual. De este elemento natural, en cuanto principal, se mantendrá una reminiscencia y parecido en la representación de la potencia espiritual, pues los griegos han honrado a Dios como lo espiritual. No podemos, pues, concebir al Dios griego como pasaba con el Dios indio, creyendo que tenga como contenido algún tipo de poder natural en el que la forma humana no haga más que representar la forma externa; en el caso del Dios griego su contenido es lo espiritual mismo, siendo lo natural un mero punto de partida. Mas por otra parte tenemos que decir que el Dios de los griegos no es aún el espíritu libre *absoluto*, sino el espíritu en una modalidad *particular*, en la limitación humana y todavía como una determinada individualidad dependiente de condiciones externas.

Las individualidades objetivamente bellas son los dioses de los griegos. El espíritu de Dios está aquí de tal modo constituido que no es aún espíritu *de por sí*, sino que *está ahí* y se manifiesta todavía de una manera sensible; pero con la particularidad de que lo sensible no es su *sustancia*, sino únicamente *elemento* de su manifestación. Por este concepto nos guiaremos en la consideración de la mitología griega, y hemos de atenernos a ella tanto más cuanto que dicha mitología, así como la historia griega más antigua, se han hecho un auténtico embrollo; lo cual ha sucedido en parte debido a la erudición que ha reunido enorme cantidad de material, y en parte por obra de un entendimiento abstracto disociador.

[El sentido de la mitología griega en sus orígenes]

En el concepto de espíritu griego hemos hallado los dos elementos, naturaleza y espíritu,

en *la* situación de que la naturaleza representa tan sólo el punto de partida. Esta degradación de la naturaleza viene expresada, en la mitología griega, como punto de viraje del conjunto, como la guerra de los dioses, como caída de los titanes por obra del linaje de Zeus. Queda aquí representado el tránsito desde el espíritu oriental hasta el occidental, pues los titanes son lo natural, entes naturales a quienes se arrebata el dominio. Cierto que luego se los honra aún, pero tan sólo en calidad de regidores, pues se hallan vinculados a una existencia terrena. Los titanes son potencias naturales: Urano, Gea, Océano, Selene, Helios, etc. Cronos es el soberano del tiempo abstracto, devorador de sus hijos. Se reprime esa fuerza procreadora que parecía desatada, y aparece Zeus como cabeza de las nuevas divinidades, las cuales tienen una significación espiritual y son incluso espíritu.[11] No es posible expresar ese tránsito de un modo más preciso y sencillo que el expuesto; el nuevo orbe de dioses hace ostensible que la naturaleza propia de los mismos es de índole espiritual.

Lo segundo es que las nuevas divinidades conservan en sí los momentos y, por lo mismo, su determinada relación con las potencias naturales, según dijimos antes. Zeus tiene sus rayos y nubes, y Hera es la engendradora de lo natural, la madre de todo lo viviente; pero Zeus es luego el dios político, el protector de lo moral y de la hospitalidad. Océano es, como tal, únicamente el poder natural; mas Poseidón tiene aún en sí la violencia del elemento, pese a lo cual es también una figura moral: ha construido muros y ha creado el caballo. Helios es el sol como elemento natural. En la analogía de lo espiritual esta luz se convierte en autoconciencia, y Apolo procede de Helio. El nombre de *Dykeios* denota una relación con la luz; Apolo fue pastor junto a Admeto, pero los bueyes libres eran sagrados para Helio; sus rayos, concebidos como dardos, matan a Pitón. A esta divinidad nunca se le podrá quitar la idea de la luz como potencia natural fundamental, por cuanto los demás atributos de dicha divinidad se pueden vincular fácilmente a éste y, por otro lado, las explicaciones de Müller y otros que niegan ese papel básico de la luz aparecen como mucho más arbitrarias y remotas. Pues Apolo es el clarividente y el sapiente, es la luz que todo lo esclarece; él es, además, quien cura y fortalece, así como también el que hace perecer, pues envía la muerte a las personas; es él el expiador y purificador, por ejemplo contra las euménides, las antiguas divinidades subterráneas que procuran el cumplimiento de una severa y estricta justicia. Apolo es puro, no tiene esposa sino tan sólo una hermana y no se halla como Zeus enredado en muchas feas historias; es, además, el sabio y el que pronuncia máximas acertadas, el cantor y el guía de las musas, igual que el sol lleva el compás al cortejo de las estrellas.

Igualmente las náyades se convirtieron en musas. Cibeles, la madre de los dioses todavía venerada en Éfeso como Ártemis, entre los griegos apenas si puede ser reconocida como Ártemis, la púdica cazadora que mata fieras. Si alguien dijera que ese cambio de lo natural en lo espiritual es más bien fruto de un construir alegorías sobre lo griego, que hacemos nosotros o que se ha hecho luego, habrá que dejar bien claro que, por el contrario, esa superación de lo natural hacia lo espiritual constituye precisamente el espíritu griego. Los epigramas de los griegos contienen esos tránsitos de lo sensible a lo espiritual. Sólo el entendimiento abstracto es incapaz de comprender esa unidad de lo

natural y lo espiritual.

[Las particularidades de las divinidades griegas. Causas que las motivan]

Resta por decir que hay que concebir a los dioses como individualidades, no como abstracciones cual serían, por ejemplo, el saber, la unidad, el tiempo, el cielo, la necesidad. Semejantes abstracciones no son el contenido de esas divinidades; pues dichos dioses no son alegorías, no son seres abstractos cargados de múltiples atributos, como la «necessitas clavis trabalibus» horaciana. Tampoco los dioses son símbolos, pues el símbolo no es más que un signo, una significación de otra cosa. Las divinidades griegas expresan en sí mismas lo que son. La perenne serenidad y la reflexiva claridad en la cabeza de Apolo no son un símbolo, sino la expresión en la que se manifiesta el espíritu y se muestra presente. Los dioses son sujetos, personalidades concretas; un ser alegórico no tiene cualidades, pues él mismo no es sino una cualidad. Los dioses, además, representan caracteres especiales, por cuanto en cada uno de ellos sobresale un rasgo como peculiar suyo; pero sería inútil pretender reducir a un sistema este conjunto de caracteres. Zeus impera sin duda sobre las demás divinidades, mas no de un modo efectivo, por lo que éstas siguen disfrutando libremente de sus particularidades. Lo que corresponde a los dioses es un contenido espiritual y moral de toda especie; por lo cual la unidad que por encima de ellos se establece ha de ser necesariamente abstracta. Se convertía con esto dicha unidad en el hado informe y vacío y en la necesidad, cuyo inconveniente radica en ser algo arracional; los dioses, en cambio, al ser naturalezas espirituales, se relacionan amigablemente con los seres humanos. A los griegos les quedó todavía oculto algo más excelso, a saber, que a la unidad se la conoce como Dios, el espíritu uno.

Con respecto a la *contingencia* y al particularismo vinculados a los dioses griegos, se suscita la cuestión de dónde ha de buscarse el origen externo de dicha contingencia. Una causa del mismo radica en las circunstancias geográficas y en lo dispersa que fue la vida griega inicial; este último hecho supuso el establecerse en lugares distintos, lo cual dio pronto lugar a ideas de carácter local. Los dioses locales permanecen siendo únicos y tienen un contenido mucho más amplio que cuando luego se los introduce en el cortejo de las divinidades y se los convierte en algo más limitado; quedan determinados de acuerdo con la conciencia peculiar y los sucesos particulares de las distintas regiones en las que aparecen. Existe toda una multitud de Hércules y de Zeus que tienen sus leyendas locales, de un modo semejante a los dioses indios que, igualmente, en diversos lugares poseen templos y una historia propia. Lo mismo ocurre con los santos católicos y sus leyendas, si bien en este caso no se parte de la circunstancia local, sino que, por ejemplo, se toma origen de una Virgen y luego se pasa a una diversificación según los lugares. Los griegos cuentan de sus dioses unas historias alegres y divertidísimas que no tienen fin, pues las ocurrencias surgen siempre de nuevo en el vivaz espíritu de los griegos.

Una segunda fuente del origen de las particularidades es la religión natural, cuyos relatos se han conservado en los mitos griegos a la vez que se han vuelto a idear o se han desfigurado en ellos. El mantenimiento de los mitos iniciales lleva al famoso capítulo de los *misterios*, de los cuales ya hicimos antes mención. Estos misterios de los griegos son algo que, por tener un carácter secreto y por suponerse que encerraba una profunda sapiencia, se ha atraído la curiosidad de todos los tiempos. Hay que notar, en primer lugar, que todo eso que tiene un carácter de antigüedad y de comienzo, precisamente por ser de tipo originario no es lo más excelente, sino que posee un menor rango; hay que advertir también que en esos conocimientos esotéricos no se expresaban verdades más puras, ni seguramente tampoco, tal como muchos pensaron, se enseñó en ellos la unidad de Dios frente a la multiplicidad de los dioses. Los misterios fueron, más bien, antiguas formas de culto, y sería tan desacertado como insensato el pretender descubrir ahí profundos filosofemas; pues, por el contrario, su contenido no consistía más que en ideas naturales y en concepciones groseras sobre el cambio general que se opera en la naturaleza y sobre la vida universal.

Si se compendia cuanto de histórico se encierra aquí, el resultado será necesariamente que los misterios no constituían un sistema de doctrinas, sino que eran ceremonias y narraciones sensibles que consistían únicamente en símbolos de las operaciones generalísimas de la naturaleza, como por ejemplo de la relación de la tierra con respecto a los fenómenos celestes. Lo que formaba la base fundamental de la idea relativa a Ceres y a Proserpina, lo mismo que a Baco y a su séquito, era el elemento universal inherente a la naturaleza, y lo demás eran oscuras historias y narraciones cuyo interés primordial viene constituido por la fuerza vital y sus modificaciones. También el espíritu ha de ser sujeto de un proceso análogo al de la naturaleza; pues él debe haber nacido dos veces, es decir, ha de negarse en sí mismo; de este modo las narraciones de los misterios recordaban, aunque sólo débilmente, la naturaleza del espíritu. Tenían ellas para los griegos algo que despertaba un temor; pues el hombre experimenta como un miedo instintivo cuando ve que una forma encierra un significado que no se expresa en ella de un modo sensible, y, por esta causa, repele y atrae al mismo tiempo; y cuando ve que una forma suscita presentimientos por su sentido que todo lo impregna, a la vez que infunde espanto por lo tremendo de esta forma. Se acusó a Esquilo de haber quitado, en sus tragedias, el carácter sagrado a los misterios. Las imágenes y símbolos poco precisos de los misterios, en lo cual la plenitud de sentido no es más que presentida, constituyen lo heterogéneo para las formas claras y puras y las amenazan de ruina, por lo que los dioses del arte deben permanecer separados de los dioses de los misterios y hay que mantener ambas esferas distantes.

[El antropomorfismo de los dioses griegos como una forma de espiritualidad y de manifestación]

Los griegos recibieron del extranjero la mayoría de sus dioses, tal como Heródoto lo dice de un modo expreso refiriéndose a Egipto; pero esos mitos forasteros fueron transformados y espiritualizados por los griegos, y todo cuanto provino de las teogonías extranjeras dio lugar en boca de los helenos a una historia que, con frecuencia, sirvió más bien de descrédito para los dioses. Vemos, pues, que los animales, que entre los egipcios aparecen aún como dioses, entre los griegos son rebajados a la calidad de signos exteriores que juegan un papel al lado del Dios espiritual. Al propio tiempo, los dioses griegos son representados como humanos con las particularidades de su carácter, antropomorfismo que se les imputa como defecto suyo. Mas, por el contrario, puede decirse que el hombre, siendo espiritual, constituye lo verdadero en las divinidades griegas gracias a lo cual alcanzan éstas una superioridad sobre todos los dioses naturales y todas las abstracciones del Ser único y supremo. Por otro lado, aparece también como una excelencia de los dioses griegos el hecho de que vengan representados como hombres, cosa de la cual carece el Dios cristiano. Schiller dice:

> Por el hecho de que los dioses eran más humanos,
> eran los hombres más divinos.

Pero no puede considerarse a los dioses griegos como más humanos que el Dios cristiano. Cristo es mucho más *hombre*: Él vive, muere y sufre la muerte en la cruz, lo cual es inmensamente más humano que el hombre de la belleza griega. Ahora bien, atendiendo a lo que hay de común a las religiones griegas y cristiana, puede decirse de ambas que, si Dios debe manifestarse, su naturaleza ha de ser la del espíritu; lo cual, para una representación sensible, en esencia es el hombre, ya que no hay ninguna otra forma que pueda conferir ese carácter de espiritualidad. En verdad que Dios se hace patente en el sol, en las montañas, en los árboles, en todo lo viviente; pero esta manifestación natural no es la forma del espíritu, por lo que a Dios se lo percibirá más bien únicamente en la interioridad del sujeto. Si Dios ha de aparecer en una expresión adecuada, ésta no podrá ser otra que la forma humana, pues de la misma irradia lo espiritual.

Si alguien, empero, quisiera preguntar si Dios *debe* manifestarse, habría que afirmarlo necesariamente, pues nada hay esencial que no se manifieste. La verdadera deficiencia de la religión griega, cotejada con la cristiana, estriba en que en ella la *manifestación* constituye la modalidad suprema y, en resumidas cuentas, la totalidad de lo divino; al paso que en la religión cristiana el hecho de la manifestación es visto tan sólo como un *momento* de lo divino. En el cristianismo el Dios que se muestra es algo que ha muerto ya, algo que se anula a sí mismo; a Cristo se lo representa sentado a la diestra de Dios sólo en cuanto que está muerto. Por el contrario, para los helenos el Dios griego subsiste en la aparición, sólo en el mármol, en el metal o en la madera, o también en la representación mental como imagen de la fantasía. Mas ¿por qué motivo no se les ha manifestado Dios en carne humana? Porque el hombre tenía un valor y una honra y dignidad sólo en cuanto que estaba hecho y constituido en vistas a la libertad de la manifestación bella; con lo cual la forma y la configuración de la divinidad venían

producidas por el sujeto particular.

Uno de los elementos del espíritu es que se produce a sí mismo, se *hace* aquello que él mismo es; y el otro está en que originariamente es libre, siendo la libertad su *naturaleza* y su concepto. Pero los griegos, por el hecho de que no se captaban aún a sí mismos de un modo conceptual, todavía no conocían el espíritu en su universalidad ni entendían el concepto de hombre ni la unidad en sí de las naturalezas divina y humana tal como lo entiende la idea cristiana. Sólo el espíritu interior consciente de sí puede prescindir de la dimensión manifestativa, y posee la seguridad requerida para confiar la naturaleza divina a un sujeto humano *[einem Diesen]*. No precisa ya este espíritu de figurarse la natureidad en lo espiritual para dar una consistencia a lo divino y poder tener una imagen exteriormente visible de la unidad; sino que cuando el pensamiento libre piensa lo externo puede dejarlo tal cual es, puesto que piensa esa unión de lo finito con lo infinito y la conoce como siendo no una unión contingente, sino lo absoluto y la Idea eterna misma. *Por el hecho de que la subjetividad no queda todavía captada en su profundidad por el espíritu griego, no se da aún en éste la verdadera conciliación ni el espíritu humano queda absolutamente justificado*. Esta deficiencia se ha hecho ya evidente en que por encima de los dioses se halla el hado como subjetividad pura, y se muestra también en la circunstancia de que los hombres no asumen por sí mismos sus decisiones, sino que se guían por los oráculos. La subjetividad tanto humana como divina no toma aún por sí misma la decisión absoluta, como lo hace la subjetividad infinita.

CAPÍTULO TERCERO

LA OBRA DE ARTE POLÍTICA

El Estado unifica los dos aspectos que hemos considerado ya: la obra de arte subjetiva y la objetiva. En el Estado el espíritu no es tan sólo objeto como espíritu divino ni queda subjetivamente plasmado en una bella corporeidad, sino que es espíritu viviente y universal y, al propio tiempo, es el espíritu autoconsciente de los individuos particulares.

Para este espíritu y para ese Estado resultaba apropiada únicamente la constitución *democrática*. En Oriente vimos el despotismo en su máximo esplendor, como una forma correspondiente al Levante; la forma democrática que aparece en Grecia no constituye menos una determinación histórica. Pues en Grecia se da la libertad del individuo, si bien no ha alcanzado aún el grado abstracto en el que el simple sujeto dependa de lo sustancial, del Estado como tal; sino que en dicha libertad la voluntad individual es libre en toda su actividad, y es, según su particularidad, el accionamiento de lo sustancial. En Roma constataremos, por el contrario, que sobre los individuos se ejerce un severo dominio, así como en los reinos germánicos veremos una monarquía en la cual el individuo participa e interviene no sólo en la personalidad del rey, sino en toda la organización monárquica.

El Estado democrático no es patriarcal, no se basa en una confianza que no se ha

formado aún, sino que cuenta con leyes y con la conciencia de un fundamento jurídico y moral y con la de que tales leyes son tenidas por positivas. En la época de los reyes no había aún en la Hélade vida política alguna, por lo cual pocos vestigios hallamos de legislación. La necesidad de la misma apareció en el espacio que media entre la guerra de Troya y allá por la época de Ciro. Los primeros legisladores son conocidos con el nombre de los *Siete Sabios*, sin que quepa esperarse que entre ellos haya sofistas y maestros de sabiduría que enseñaran de un modo consciente lo justo y lo verdadero; se trataba únicamente de hombres reflexivos cuyos pensamientos no llegaron, sin embargo, a tener propiamente un carácter científico. Eran hombres políticos en un sentido práctico, y mencionamos ya antes los buenos consejos que dos de ellos, Tales de Mileto y Bías de Priene, dieron a las ciudades jónicas. Solón fue encargado por los atenienses de dictarles leyes, pues las existentes resultaban ya insuficientes. Solón dio a los atenienses una constitución según la que todos gozaban de igualdad de derechos, sin que, con todo, se tratara de una democracia enteramente abstracta. La mentalidad moral constituye el momento principal de la democracia. La *virtud* es el fundamento de la democracia, dice Montesquieu; esta máxima es tan importante como verdadera por lo que se refiere a la idea que acostumbra tenerse de la democracia.

Lo esencial para el individuo es, ahora, lo sustancial del derecho, la cosa estatal y el interés general; pero lo es como usanza y al modo de la voluntad objetiva, de tal manera que no se dan aún en sentido propio ni la moralidad subjetiva ni la interioridad de la convicción ni la intención. Tenemos ahí la ley, según su contenido, como ley de libertad y como algo racional, y es vigente por el hecho de ser ley, de acuerdo con su inmediatez. De igual manera que en la belleza —en lo que tiene de sensible— se da aún el elemento natural, también en esta moralidad objetiva tienen las leyes la modalidad de la necesidad natural. Los griegos permanecen instalados en el centro de la *belleza* y no alcanzan aún la cima superior de la verdad. Al constituir la usanza y la costumbre la forma en la que lo justo y jurídico es querido y puesto por obra, viene esta forma a ser algo estatuido de un modo inflexible, no teniendo aún en sí el elemento hostil de la inmediatez, es decir, la reflexión y la subjetividad de la voluntad. Por lo mismo, el interés de la comunidad puede continuar puesto en la voluntad y decisión de los ciudadanos —y esto debe constituir la base de la constitución griega—, pues no hay aún ningún principio que pudiera contrarrestar la moralidad objetiva volitiva y estorbarla en su realización. La constitución democrática es aquí la única posible: los ciudadanos no son todavía conscientes de lo particular ni, por ello, tampoco del mal; en ellos la voluntad objetiva es aún inquebrantable. Atenea, la diosa, es la misma Atenas, es decir, el espíritu real y concreto de los ciudadanos. Dios cesa de estar en ellos únicamente cuando la voluntad se ha replegado en sí, en su «adyton» [o santuario] del saber y de la conciencia, y ha establecido la infinita escisión entre lo subjetivo y lo objetivo. Ésta es la verdadera situación de la constitución democrática; su carta de legalidad y su absoluta necesidad se cimentan en esta moralidad objetiva aún inmanente.

Una tal justificación no la hallamos en las ideas modernas acerca de la democracia: los intereses de la comunidad y los negocios públicos deben ser aconsejados y resueltos

por el pueblo; los individuos han de dar su opinión, expresar su juicio y aportar su voto, y el motivo de esto es que los intereses del Estado y los asuntos públicos son los suyos propios. Todo esto es completamente exacto, pero la cuestión y la distinción están en el hecho de *quiénes* son esos individuos. Gozan ellos de una facultad absoluta sólo en tanto que su voluntad es aún la voluntad *objetiva*; no es el caso de cuando yo quiero eso o aquello o de cuando hay una mera *buena* voluntad. Pues la buena voluntad es algo particular, descansa en la moralidad subjetiva de los individuos, en su convicción e interioridad. Precisamente la libertad subjetiva, que en nuestro mundo constituye el principio y la forma propia de la libertad, así como el fundamento absoluto de nuestro Estado y de nuestra vida religiosa, para Grecia podría resultar su *ruina*. La interioridad era algo muy próximo al espíritu griego, y éste debía pronto llegar a la misma; pero ella precipitó a la perdición el mundo de dicho espíritu, pues la constitución no contaba con este aspecto ni conocía semejante determinación, ya que no eran propios de ella. Podemos afirmar de los griegos, en la primera y auténtica forma de su libertad, que no tenían conciencia alguna; entre ellos lo que dominaba era la costumbre de vivir para la patria, sin ninguna otra reflexión. Desconocían la abstracción de un Estado, el cual para nuestra apreciación viene a ser lo esencial; para ellos el objetivo era más bien la patria viva: esta Atenas, esta Esparta, esos templos, esos altares, ese tipo de vida comunitaria, este círculo de conciudadanos, esos usos y costumbres. Para el griego la patria constituía una necesidad absoluta, sin la cual no podía vivir. Los sofistas, los maestros de la sabiduría, fueron los primeros que aportaron la reflexión subjetiva y la nueva doctrina, a saber, la de que cada cual ha de obrar según su propia convicción. Tan luego como tiene lugar la reflexión, cada uno cuenta con su opinión personal —se pregunta uno si acaso no puede enmendarse el derecho, en lugar de atenerse a lo vigente—, con la convicción en sí, inaugurándose con esto una libertad subjetiva independiente en la que el individuo es capaz incluso, frente a la constitución vigente, de adjudicarlo todo a su conciencia. Cada cual tiene sus principios, y cree que lo que con ellos entiende es en verdad lo mejor y debe ser llevado a la realidad. De semejante equivocación habla ya Tucídides cuando dice que cada persona juzga que las cosas van mal cuando él no interviene en ellas.

La fe en los grandes está en contradicción con este hecho de que cada cual se forja un juicio propio. Si en los primeros tiempos los atenienses encargaron a Solón de dictarles leyes y si Licurgo aparece en Esparta como legislador y regulador, no quiere esto decir que el pueblo cree conocer mejor que nadie lo que es equitativo. Más tarde hubo también grandes figuras plásticas en las que el pueblo depositó su confianza: Clístenes, quien hizo a la constitución más democrática todavía; Milcíades, Temístocles, Arístides y Cimón, que en las guerras médicas estuvieron al frente de los atenienses. Mas tan luego que uno de estos grandes hombres les hubo realizado lo que se precisaba, vino la envidia, es decir, el sentimiento de igualdad en relación con el talento particular, siendo dicho varón o encarcelado o desterrado. Por último aparecieron en el pueblo los sicofantes, quienes denigraron cuanto grande hay en la individualidad, así como a las personas que se hallaban al frente de la administración.

Pero en las repúblicas griegas quedan aún tres circunstancias que hay que destacar

de un modo especial:

1) La democracia se dio en Grecia según una cierta modalidad, y con ella tienen que ver los *oráculos*. Se imponen unos motivos que determinan la voluntad; la subjetividad de esta voluntad adquiere solidez, y viene a ser propia de la decisión tomada por uno mismo; los griegos, con todo, no poseían aún esta fuerza y este vigor de voluntad. Con ocasión de una colonización, o cuando se trataba de admitir divinidades extranjeras, o si un general quería hacer una batalla, se consultaba a los oráculos. Antes de la batalla de Platea, Pausanias quiso informarse sobre ella recurriendo a las víctimas de los sacrificios, y recibió del adivino Tisameno el informe de que los vaticinios resultaban favorables a los griegos si permanecían éstos del lado de acá del Asopo, mas no si atravesaban el río y principiaban la batalla. Es por este motivo que Pausanias aguardó el ataque. Igualmente en sus asuntos privados, los griegos, más que decidirse por sí mismos, lo hacían movidos por causas ajenas a ellos. Pues con el incremento de la democracia vemos como no se pregunta ya a los oráculos acerca de los asuntos más trascendentales, sino que lo que cuenta son los criterios concretos de los oradores populares, que vienen a ser lo decisivo. De igual modo que, por esta época, Sócrates se inspiró en su demonio, los caudillos populares y el pueblo han resuelto por sí mismos los casos. Pero con esto se ha introducido, al propio tiempo, la ruina, el desarreglo y los continuos cambios en la constitución.

2) Otro hecho que debemos subrayar es la *esclavitud*. Ésta se hacía la condición necesaria de una bella democracia en la que cada ciudadano tenía el derecho y el deber de pronunciar y escuchar discursos en la plaza pública sobre la administración del Estado, de ejercitarse en los gimnasios y de tomar parte en las fiestas. La condición imprescindible para tales ocupaciones era que el ciudadano no se hallara sujeto a los trabajos manuales y, por lo mismo, que el trabajo de la vida cotidiana, que entre nosotros es ejecutado por los ciudadanos libres, fuera realizado por los esclavos. La igualdad de los ciudadanos llevó aneja la exclusión de los esclavos.

La esclavitud cesa tan sólo cuando la voluntad queda infinitamente reflexionada sobre sí misma y cuando el derecho es considerado como propio de quien es libre; el ente libre, empero, es el hombre según su naturaleza común, en cuanto dotado de razón. Mas con esto nos hallamos aún en el caso de la moralidad objetiva que es únicamente uso y costumbre, y, por ende, no pasa todavía de ser una particularidad en la existencia.

3) En tercer lugar, es preciso observar también que ese tipo de constituciones democráticas son posibles *únicamente en pequeños Estados*, a saber, en Estados que abarcan poco más que meras ciudades. Todo el Estado de los atenienses se halla concentrado en la única ciudad: se cuenta de Teseo que reunió todas las aldeas en un solo conjunto; en la época de Pericles, cuando al comienzo de la guerra del Peloponeso los espartanos avanzaron, toda la población que ocupaba el territorio ateniense se replegó en la ciudad. En semejantes ciudades el interés no puede menos de ser uno y el mismo

para todos, al contrario de lo que sucede en los grandes imperios, en los que podríamos hallar intereses distintos y contrapuestos. La vida en común propia de una ciudad y el hecho de que la gente se ve a diario posibilitan una cultura similar en todos y una democracia operante. Lo primordial de una democracia es que el carácter del ciudadano es plástico y como de una sola pieza. En todo debate importante debe este ciudadano hallarse presente; como tal ha de participar en la decisión que se tome, y no simplemente aportando su opinión personal, sino entrando en el juego violento con que se mueve a los demás y se recibe su impacto; sucede esto cuando intervienen aquí la pasión y el interés de toda la persona, y al hallarse bajo el influjo del ardor que suscita el hecho de tomar una decisión general. Los *discursos* son el medio de caldear a los individuos para sugerirles la idea que conviene que adopten. Si se quisiera hacer esto utilizando un *escrito*, este procedimiento abstracto y carente de vida no tendría la virtud de enardecer a los individuos y llevarlos a un entusiasmo colectivo, y cuanto mayor fuera la multitud menos peso tendría el parecer individual. Sin duda que en un gran reino se pueden averiguar las opiniones, mandar recoger votos en todos los municipios y computar los resultados, tal como se hizo en la Convención francesa; mas esto es una cosa muerta, y el mundo resulta ahí disgregado y deshecho en un montón de papeles. Por eso en la Revolución francesa la constitución republicana no tuvo nunca el carácter de una democracia, y la tiranía y el despotismo levantaron su voz bajo la máscara de la libertad y de la igualdad.

Llegamos ahora al *segundo período* de la historia griega. El primer período hizo que el espíritu griego alcanzara su arte y madurez, evidenciando que él *es* así; el segundo comprende el modo como el mismo se *muestra* y como aparece en su proceso, la manera según la cual se hace a sí mismo una obra para el mundo, y justifica su principio en la contienda y lo afirma victoriosamente contra el ataque.

Las guerras con los persas

En la historia de toda nación, el período de contacto con el pueblo histórico precedente hay que considerarlo, por lo general, como el segundo. El contacto histórico-mundial de los griegos fue el que tuvieron con los persas; en él Grecia se ha caracterizado del modo más espléndido. El motivo de las guerras médicas fue la sublevación de las ciudades jónicas contra los persas al verse ayudadas por los atenienses y eritreos. Lo que principalmente había llevado a esto a los atenienses fue el hecho de que el hijo de Pisístrato, fracasados sus intentos en Grecia de hacerse de nuevo con el dominio de Atenas, había acudido al rey de los persas. El Padre de la historia nos ha hecho una brillante descripción de estas guerras médicas; y, dado el fin que nosotros aquí perseguimos, no nos precisa extendernos.

Al comienzo de las guerras médicas, Lacedemonia se hallaba en posesión de la hegemonía y había conseguido mucha importancia sobre todo el Peloponeso, fuera ya

por haber sometido y reducido a esclavitud a los mesenios —pueblo que era libre—, ya porque ayudó a varios Estados griegos a deshacerse de sus tiranos. El rey persa Heroldo, irritado porque los griegos habían apoyado a los jonios contra él, exigió a las ciudades griegas que le dieran el agua y la tierra, esto es, las conminó a reconocer su soberanía. Los legados fueron rechazados con menosprecio y los lacedemonios mandaron incluso arrojarlos a un pozo; mas luego lamentaron tanto esto sucedido que, en expiación, enviaron dos lacedemonios a Susa. Después de este hecho el rey persa envió un ejército contra Grecia. Con esta ingente superioridad se enfrentaron en Maratón, bajo el mando de Milcíades, únicamente los atenienses junto con los de Platea, y obtuvieron la victoria.

Posteriormente Jerjes, con su numerosa masa de pueblos, se dirigió contra Grecia (Heródoto describe esta marcha con todo detalle); al temible ejército de tierra se juntó una flota no menos importante. Pronto quedaron sometidas Tracia, Macedonia y Tesalia, pero la entrada a Grecia propiamente dicha, el paso de las Termópilas, quedó defendida por trescientos espartanos y setecientos tespienses, cuya suerte es ya conocida. Atenas, que había sido voluntariamente abandonada por sus habitantes, fue devastada; las imágenes de sus dioses horrorizaron a los persas, quienes adoraban a algo carente de forma y de configuración. Pese a la falta de unidad de los griegos, la flota persa fue derrotada en Salamina; en el día glorioso de esta victoria coincidieron, de un modo que merece notarse, los tres mayores autores trágicos de Grecia: pues Esquilo participó en la lucha y contribuyó al triunfo, Sófocles danzó en la fiesta de la victoria y Eurípides nació este día. Más tarde el ejército que al mando de Mardonio quedó rezagado en Grecia, fue derrotado en Platea por Pausanias, después de lo cual el poderío persa quedó quebrantado en diversos puntos.

De este modo Grecia se vio libre de la carga que amenazaba con oprimirla. Se dieron batallas indiscutiblemente mayores, y éstas viven inmortales no sólo en el recuerdo de la historia de los pueblos, sino también en el de la ciencia y del arte, de lo noble y de lo ético en general. Pues se trata de victorias históricas para el mundo: ellas salvaron la cultura y la potencia espiritual, arrebatando al principio asiático toda su fuerza. ¿Cuántas veces, en pasadas ocasiones, los hombres no lo sacrificaron todo por un objetivo? ¿Cuántas veces los guerreros no murieron en aras del deber y la patria? Pero no hay que admirar en eso la valentía, el espíritu elevado y el coraje, sino más bien el objeto de su sacrificio, la acción y el resultado, los cuales son únicos en su especie. Todas las restantes batallas tienen un interés más particular; pero la gloria inmortal de los griegos es de estricta justicia a causa de la excelsitud de lo que fue puesto a salvo. *En la historia universal quien debe decidir acerca de la gloria no es la valentía formal ni lo que llamamos el mérito, sino el valor de la cosa en cuestión*. En esta materia el interés de la historia universal ha pesado en el platillo de la balanza. Se hallaban frente a frente el despotismo oriental —por tanto, un mundo unido bajo un solo señor— y unos Estados divididos y pequeños en extensión y en recursos, pero desde luego animados de una personalidad libre. Nunca en la historia se ha manifestado con tanto esplendor la superioridad de la fuerza espiritual sobre la masa, y por cierto que se trata aquí de una masa nada despreciable.

Esta guerra y luego el desarrollo de los Estados que después de ella ostentaron la hegemonía marcan el período más brillante de Grecia: todo cuanto se encierra en el principio griego lo hallamos en este momento desplegado al máximo y bien ostensible.

Los atenienses prosiguieron aún durante mucho tiempo sus empresas conquistadoras y llegaron así a la opulencia, al paso que los lacedemonios, que no tenían poder marítimo alguno, se mantuvieron pacíficos. Comienza ahora la oposición entre Atenas y Esparta, un tema predilecto de la historiografía. Puede decirse que es ocioso querer juzgar a cuál de ambos Estados corresponde la supremacía, debiendo más bien mostrarse cómo cada uno de ellos representa, de por sí, una forma necesaria y excelsa. Por ejemplo, a propósito de Esparta pueden aducirse muchas categorías, cabiendo hablar de la severidad de las costumbres, de la obediencia, etc.; pero en este Estado la idea primordial es la virtud política, la cual, si bien es cierto que la tienen en común tanto Atenas como Esparta, no lo es menos que en un Estado dio lugar a la obra de arte de la individualidad libre, mientras que en el otro se mantuvo en la sustancialidad. Antes de que hablemos de la guerra del Peloponeso, en la que hizo explosión la envidia recíproca de Esparta y Atenas, vamos a detallar un poco más el carácter fundamental de ambos Estados y sus diferencias tanto políticas como morales.

Atenas

Pudimos ver ya como Atenas era un lugar libre para los habitantes de las demás regiones de Grecia, habiéndose juntado en él una población muy entremezclada. Las diversas manifestaciones del humano desarrollo —agricultura, industria, comercio principalmente marítimo— se dieron cita en Atenas, pero fueron ocasión de muchas discordias. Muy pronto se suscitó un antagonismo entre las familias antiguas y ricas y las más pobres. Luego se formaron tres partidos, cuyas diferencias tomaban su raíz de la ubicación geográfica y del estilo de vida con ella relacionado: los pedios, que vivían en la planicie y eran los ricos y aristócratas; los diacrios —que eran los más numerosos—, habitantes de la montaña, cultivadores de la vid y del olivo, o también pastores; ocupando un lugar intermedio entre estas dos clases se hallaban los paralios, que habitaban las costas y tenían una posición mediana. La situación política oscilaba entre la aristocracia y la democracia. Solón estableció una división en cuatro clases según los recursos de que disponían, con lo cual operó una mezcla entre los anteriores sectores contrapuestos; todas ellas en conjunto constituían la asamblea popular que aconsejaba y decidía en los asuntos de interés público, pero los cargos gubernativos estaban reservados a las tres clases superiores.

Es digno de notarse el hecho de que viviendo aún el propio Solón, incluso en presencia suya y a pesar de sus protestas, Pisístrato se adueñó del poder; la constitución, por así decirlo, no había sido aún refrendada con sangre y con vidas ni se había convertido todavía en el hábito de la existencia ética y civil. Pero es aún más notable la

circunstancia de que Pisístrato no cambió nada en la legislación y la de que, al ser acusado, salió él mismo ante el areópago. Parece ser que la dominación de Pisístrato y sus hijos se hizo realmente necesaria para quebrantar el poder de las familias y las facciones y para acostumbrar a unas y a otras al orden y a la paz, así como para habituar a los ciudadanos al código de Solón. Una vez logrado todo esto, el dominio tiránico resultaba superfluo y las leyes de la libertad entraron en conflicto con el poder de los Pisistrátidas. Se los expulsó, siendo Hiparco muerto e Hipias desterrado. Mas de nuevo se suscitaron partidos: los alcmeónidas, que se hallaban al frente de la insurrección, favorecían la democracia; los espartanos, por el contrario, apoyaban el contrincante partido de Iságoras, que tendía a una dirección aristocrática. Los alcmeónidas, con Clístenes a su cabeza, se quedaron con la supremacía. Éste hizo la constitución aún más democrática de lo que era; los *filaí*, que hasta ahora eran solamente cuatro, fueron elevados a diez, teniendo esto como consecuencia una disminución de la influencia de las familias nobles.

Por último, Pericles hizo la constitución estatal más democrática todavía, al disminuir la importancia esencial del areópago y al confiar al pueblo y a los tribunales asuntos que hasta el presente habían sido incumbencia de aquél. Pericles fue un estadista de un plástico carácter antiguo. Cuando se entregó a la actividad estatal hizo caso omiso de su vida privada, huyó de todas las fiestas y banquetes y persiguió incesantemente su objetivo de ser útil al Estado, con lo cual llegó a gozar de tanta consideración que Aristófanes lo llama el Zeus de Atenas. No podemos menos que admirarlo al máximo: se hallaba al frente de un pueblo frívolo, pero muy refinado y en extremo culto; el único medio de conseguir autoridad y poder sobre el mismo era su personalidad, y el convencimiento que inspiraba de ser un hombre absolutamente generoso, preocupado tan sólo por el bien del Estado, y superior a los demás en talento y conocimientos. Por lo que respecta al poder que ejerce la personalidad, no creemos que haya estadista alguno que pueda comparársele.

En general, es en la constitución democrática donde se da la máxima posibilidad de desarrollo de grandes personalidades políticas. Pues no sólo consiente la existencia de individualidades, sino que les exige la aportación de su talento. Al propio tiempo, empero, el individuo únicamente puede hacerse valer si sabe dar satifacción tanto al ingenio y a la mentalidad de un pueblo culto como a su pasión y a su frivolidad.

En Atenas reinaba una viva libertad y una verdadera uniformidad de costumbres y de nivel cultural, y aun cuando se hacía inevitable una desigualdad de fortuna, lo cierto es que no se llegaba en esto a límites extremos. Junto a tal igualdad y en el marco de esta libertad, podían espontáneamente darse tanto la variedad de caracteres y talentos como las diferencias de individualidad, hallando en el medio ambiente el más precioso estímulo para su desarrollo; pues, en conjunto, los momentos de la realidad ateniense fueron la independencia de los individuos y la cultura, animadas por el espíritu de la belleza. Por disposición de Pericles se crearon esas esculturas de imperecedero recuerdo, cuyos pequeños restos han llenado de asombro a la posteridad; este pueblo es el que representó los dramas de Esquilo y de Sófocles, como también luego los de Eurípides, los cuales,

empero, no se hallan adornados del mismo plástico carácter moral, pudiendo apreciarse ya en ellos un cierto principio de disolución. A este pueblo se dirigieron los discursos de Pericles, y de él salió un círculo de hombres que han venido a constituir personalidades clásicas para todos los siglos; pues a los mismos pertenecen los ya nombrados Tucídides, Sócrates y Platón y además Aristófanes, quien se hizo el depositario, en la época de descomposición, de toda la seriedad política de su pueblo, y escribió y redactó sus obras con esta responsabilidad absoluta por el bien de la patria. Apreciamos en los atenienses una gran laboriosidad y notable actividad y cultivo de la personalidad dentro del círculo de un espíritu moral. Las censuras que sobre tales puntos se hallan en Jenofonte y en Platón se refieren más bien a la época tardía, cuando apareció ya la desventura y la corrupción de la democracia.

Mas si queremos tener un juicio de los antiguos sobre la vida política de Atenas no debemos buscarlo en Jenofonte ni siquiera tampoco en Platón, sino en aquellos que pudieron conocer efectivamente el Estado por haberse ocupado de sus asuntos, aquellos que son tenidos por sus mayores jefes: los hombres de Estado. Entre éstos, Pericles viene a ser el Zeus del Olimpo de los personajes de Atenas. Con ocasión de las pompas fúnebres en honor de los caídos en el segundo año de la guerra del Peloponeso, Tucídides pone en boca de Pericles la más perfecta descripción de Atenas. Dice que desea mostrar por qué ciudad y por qué causa murieron ellos (de este modo el orador se refiere, al propio tiempo, a lo fundamental). Hace una pintura del carácter de Atenas, y cuanto dice es de lo más profundo y asimismo de lo más acertado y verdadero. Amamos lo bello —dice—, mas sin ostentación, sin prodigalidad; filosofamos, pero sin que por eso caigamos en la flojedad y en la inactividad (pues si las personas se abandonan a sus pensamientos se alejan de lo práctico y de la dedicación a lo público y a lo común). Somos intrépidos y audaces, mas pese a semejante valor tenemos una plena responsabilidad en todo cuanto emprendemos (en ello somos conscientes); en cambio, en otros pueblos su valentía se basa en la falta de cultura; sabemos discernir perfectamente qué es lo agradable y qué es lo penoso, y a pesar de eso no nos sustraemos a los peligros. Es así como Atenas dio el espectáculo de un Estado que vivía esencialmente para la consecución de la belleza y que tenía una conciencia madura acerca de la gravedad de los negocios públicos y acerca de los intereses del espíritu humano, uniendo a esto una valentía audaz y un eficiente sentido práctico.

Esparta

Vemos aquí, en contraposición, la rígida virtud abstracta y un vivir para el Estado, pero en una forma tal que resultan postergadas la vida y la libertad de la individualidad. La configuración estatal de Esparta descansa en instituciones que se ordenan de un modo absoluto según el interés del Estado; dichas instituciones, con todo, se caracterizan por verse sujetas a una igualdad realmente burda y no por una capacidad de libre movimiento

en la prosecución del propio fin. Los mismos comienzos de Esparta son ya muy distintos de los de Atenas. Los espartanos eran dorios, mientras que los atenienses eran jonios; y esta diferencia de pueblo se deja sentir incluso en lo relativo a la constitución. Por lo que se refiere al modo como se originó Esparta, irrumpieron los dorios con los heráclidas en el Peloponeso, sojuzgaron a la población indígena y la redujeron a esclavitud, pues los hilotas eran indudablemente aborígenes. Lo que ocurrió a los hilotas sucedió luego a los mesenios, pues tal era la dureza que se encerraba en el carácter de los espartanos. Al paso que los atenienses llevaban una vida de familia y que, entre ellos, los esclavos eran siervos domésticos, la relación de los espartanos con los sometidos era aún más cruel que la de los turcos con respecto a los griegos; en Lacedemonia había un constante estado de guerra. Cuando los éforos entraban en el desempeño de su cargo, hacían una auténtica declaración de guerra contra los hilotas, quedando éstos reducidos a servir constantemente de entreno para la ejercitación guerrera de los jóvenes espartanos. Algunas veces los hilotas fueron emancipados y lucharon contra el enemigo, dando incluso pruebas de un extraordinario valor en las filas de los espartanos; pero cuando volvían eran asesinados con la mayor cobardía y perfidia. De igual modo que en un buque negrero la tripulación va siempre armada y se toman las máximas precauciones para evitar una sublevación, así también los espartanos tenían de continuo cuidado con los hilotas y se hallaban siempre en pie de guerra, como contra enemigos.

Las tierras fueron divididas ya por Licurgo, según cuenta Plutarco, en porciones iguales; nueve mil de ellas fueron para los espartanos, es decir, los habitantes de la ciudad, y treinta mil pasaron a los lacedemonios o periecos. Al mismo tiempo, y con objeto de que se mantuviera la igualdad, se estatuyó que esos lotes no podían ser vendidos. Pero el poco éxito vinculado a dichas disposiciones se pone de manifiesto en el hecho de que Lacedemonia decayó luego sobre todo a causa de la desigualdad de bienes. Las hijas heredaban, con lo cual muchas posesiones pasaron, por matrimonio, a propiedad de unas pocas familias, y al final todos los bienes se hallaron en manos de algunos; como si con esto hubiera de mostrarse lo desatinado que resulta querer establecer por la fuerza una igualdad que, siendo su eficacia ya de por sí muy reducida, suprime además una libertad tan esencial como es el poder disponer de los propios bienes. Otro momento notable de la legislación de Licurgo es su prohibición del uso de dinero que no fuera de hierro, lo que acarreó la supresión de todo trato y comercio con el exterior. Por lo demás, los espartanos carecían de una flota, único medio de sostener y favorecer el comercio, y cuando precisaban de ella recurrían a los persas.

A la uniformidad de costumbres y a un mejor conocimiento mutuo de los ciudadanos debía de contribuir de un modo especial el hecho de que los espartanos hacían sus comidas en común, pero esta vida comunitaria era causa de que la vida familiar quedara un tanto pospuesta; pues el comer y beber es cosa privada y pertenece por ello a lo íntimo de la casa. Esto era lo que tenía lugar entre los atenienses; el trato recíproco que mantenían no era material sino espiritual, e incluso las comidas tenían algo de tipo ideal, como vemos en Jenofonte y en Platón. Entre los espartanos, al contrario, los costos de las comidas comunitarias eran cubiertos por las aportaciones de cada individuo, y quien

era demasiado pobre para pagar su parte quedaba por lo mismo excluido.

En lo tocante a la constitución política de Esparta, su base era ciertamente democrática, mas con fuertes modificaciones que la convertían casi en aristocracia y oligarquía. Había dos reyes al frente del Estado; junto a ellos se hallaba un senado *(gerousía)* que era elegido de entre los mejores; dicho senado desempeñaba también las funciones de un tribunal de justicia, y sus fallos se daban atendiendo más a las costumbres morales y jurídicas que a unas leyes escritas.[12] Además, la *gerousía* era también la suprema autoridad gubernativa y el consejo de los reyes al que quedaban sometidos los asuntos más importantes. Por último, una de las más altas magistraturas era la de los *éforos*, sobre cuya elección carecemos de información precisa; Aristóteles dice que la forma de elección era sumamente pueril. Sabemos por Aristóteles que podían alcanzar esta magistratura incluso personas desprovistas de nobleza y de bienes. Los éforos tenían plenos poderes para congregar asambleas populares, para hacer votar y para proponer leyes, algo así como los «tribuni plebis» en Roma. Su autoridad fue tiránica, semejante a la que durante cierto tiempo ejercieron en Francia Robespierre y sus secuaces.

Como que los lacedemonios dedicaban al Estado todas las fuerzas de su mente, carecieron de cultura espiritual, de arte y de ciencia. Los demás griegos tenían a los espartanos como personas rígidas, palurdas e inhábiles, incapaces de llevar bien asuntos un poco intrincados o, cuando menos, les parecían un poco torpes para los mismos. Tucídides hace que los atenienses digan a los espartanos: «Vosotros poseéis leyes y costumbres que nada tienen de común con otras; y por eso cuando vais afuera de vuestro país no obráis ni según ellas ni según lo que es usual en la Hélade». En sus relaciones mutuas dentro de su territorio se comportaban comúnmente de un modo correcto; mas por lo que respecta a su conducta frente a naciones extrañas, declaraban ellos mismos sin tapujos que consideraban laudable cualquier antojo y tenían por legítima cualquier cosa que los favoreciera. Es cosa sabida que en Esparta (igual que en Egipto) en ciertas circunstancias estaba permitido robar alimentos, debiendo únicamente el ladrón poner cuidado en no ser descubierto. Es así como quedan contrapuestos los dos Estados, Atenas y Esparta. La moralidad objetiva de uno de ellos es una tendencia rígida hacia el Estado; en el otro puede hallarse asimismo semejante relación moral, pero con una conciencia elaborada y con una actividad inmensa en la producción de lo bello y luego también de lo verdadero.

Esta moralidad objetiva griega, por grandemente hermosa, estimable e interesante que sea en su manifestación, no es sin embargo el punto culminante de la autoconciencia espiritual. Le falta la forma infinita, precisamente aquella reflexión del pensamiento en sí, y el verse libre del momento natural —el sensible— que reside en el carácter de la belleza y de la divinidad; le falta el verse libre también de la inmediatez en la que se halla la moralidad objetiva; le falta el entenderse a sí mismo del pensamiento, y la infinitud de la autoconciencia de que cuanto para mí ha de valer como derecho y moralidad objetiva se confirma en mí por el testimonio de mi espíritu; y se echa también de menos la autoconciencia de que lo bello —la Idea bajo el simple aspecto de intuición o

representación sensibles— se convierte igualmente en verdadero y en un mundo interior y suprasensible. En la situación de bella unidad espiritual, tal como la hemos caracterizado no ha mucho, el espíritu no podía permanecer más que un poco tiempo, y la fuente del avance ulterior y de la degeneración era el elemento de la subjetividad, de la moralidad subjetiva, de la reflexión propia y de la interioridad. El más bello florecimiento de la vida griega duró tan sólo unos sesenta años, desde las guerras médicas el año 492 a.C. hasta la guerra del Peloponeso, año 431 a.C. El principio de la moralidad subjetiva, que debía introducirse, fue el comienzo de la desvirtuación; se caracterizó empero de una forma distinta en Atenas y en Esparta: en Atenas como frivolidad pública, y en Esparta como corrupción privada. En su decadencia, los atenienses se mostraron no solamente dignos de estima, sino también grandes y nobles hasta el punto de que nos sentimos precisados a compadecerlos; muy al contrario, entre los espartanos el principio de la subjetividad llega a una codicia y a una depravación generales.

La guerra del Peloponeso

El principio de disolución empezó por revelarse en el desarrollo político externo, tanto en la guerra recíproca de los Estados griegos como en la lucha de las facciones dentro de las ciudades. La moralidad objetiva griega había hecho a Grecia incapaz de formar un Estado común; pues la separación de pequeños Estados opuestos entre sí, y la concentración en ciudades en las que el interés y el perfeccionamiento espiritual podían en conjunto ser los mismos, se hacían condición necesaria de esa libertad. Únicamente en la guerra de Troya se dio una momentánea unificación, y ni siquiera en las guerras médicas pudo llegar a realizarse esa unidad. Si bien cabe apreciar una tendencia hacia la misma, por un lado resultó débil y, por otro, se vio minada por las envidias, y la lucha por la hegemonía operó una escisión entre los Estados. Por último, la ruptura general de las hostilidades llevó a la guerra del Peloponeso. Antes de ella y aún al comienzo de la guerra, se hallaba Pericles al frente de los atenienses, el pueblo más celoso de su libertad; sólo su eminente personalidad y su gran genio mantuvieron este pueblo en su posición. Desde las guerras médicas Atenas ostentaba la hegemonía; una multitud de confederados, sean islas o sean ciudades, debían aportar una contribución para poder proseguir la guerra contra los persas, y esos impuestos, en lugar de consistir en flotas o en tropas, fueron pagados en dinero. Con lo cual se concentró en Atenas un enorme poder económico; una parte del dinero fue destinado a grandes construcciones arquitectónicas, de las que los confederados gozaban también en calidad de obras del espíritu. Pero después de la muerte de Pericles, por la multitud de provisiones que se amontonaban en los almacenes y más especialmente en los arsenales portuarios, cabía darse cuenta de que no había él gastado el dinero únicamente en obras artísticas, sino que también se había preocupado por el pueblo.—Jenofonte dice: ¿quién no tiene necesidad de Atenas? ¿No necesitan acaso de ella todos los países que son ricos en

cereales y rebaños, en aceite y vino, o todos los pueblos que ansían proliferar con oro o con su inteligencia? ¿O no precisan de esta ciudad los artesanos, los sofistas, filósofos, poetas y todos cuantos anhelan lo digno de verse y oírse tanto en lo sagrado como en lo que es público?

[Carácter de la guerra del Peloponeso]
La lucha de la guerra del Peloponeso fue efectiva tan sólo entre Esparta y Atenas. Tucídides nos ha legado la historia de la mayor parte de ella, y esta obra inmortal es el único provecho que la humanidad ha reportado de aquella lucha. Atenas dejó llevarse de las vertiginosas empresas de Alcibíades y, muy debilitada ya por ellas, sucumbió a los espartanos, quienes cometieron la alevosía de acudir a los persas, recibiendo de su rey dinero y una flota. Luego se hicieron ellos, además, culpables de una nueva perfidia al suprimir la democracia en Atenas y en las ciudades de Grecia en general, dando el predominio a facciones que reclamaban la oligarquía, si bien no fueron lo bastante fuertes como para mantenerse por sí mismas. Por último, en la Paz de Antálcidas dio comienzo Esparta a la traición suma de entregar al dominio persa las ciudades griegas de Asia Menor.

En este momento Lacedemonia había alcanzado un gran predominio, tanto gracias a las oligarquías implantadas en los países como por medio de las guarniciones que mantenían en algunas ciudades, por ejemplo en Tebas. Pero los Estados griegos estaban más indignados por la opresión espartana de lo que lo estuvieron antes por el dominio ateniense; sacudieron el yugo, Tebas se puso al frente de ellos y fue por un momento el pueblo más distinguido de Grecia. Fue deshecho el señorío de Esparta, y con el restablecimiento del Estado mesenio se emplazó frente a Lacedemonia una potencia permanente. Mas hubo especialmente dos hombres a los que Tebas debió todo su poder: Pelópidas y Epaminondas. Puede decirse que, en general, en dicho Estado preponderó lo subjetivo. Es por esto que en él floreció de un modo particular la lírica, el arte poético de lo subjetivo. Una especie de cordialidad subjetiva se patentiza igualmente en el hecho de que la llamada falange sagrada, que constituía el meollo del ejército tebano, era considerada como compuesta de amantes y favoritos; otro modo como se evidenció la fuerza de la subjetividad fue sobre todo el hecho de que, tras la muerte de Epaminondas, Tebas retrocedió a su antigua situación. La debilitada y desorganizada Grecia no podía ya hallar ahora ninguna salvación en sí misma y precisaba de una autoridad. En las ciudades había luchas incesantes y los ciudadanos se dividían en facciones, como en las ciudades italianas de la Edad Media. La victoria de una llevaba consigo la proscripción de la otra, y ésta por lo regular se dirigía luego a los enemigos de su propia ciudad con el fin de combatirla. Ya no se hacía posible una pacífica convivencia de los Estados, y éstos se labraban su ruina tanto recíprocamente como en sí mismos.

[Consecuencias para Grecia de su despertar intelectual: los sofistas y Sócrates]
Debemos ahora tratar de captar en su más hondo significado la *descomposición* del mundo griego, y de expresar el principio de éste como la *interioridad que se hace libre*

para sí misma. Vemos la interioridad originarse de múltiples maneras; a la bella religión griega la amenaza el concepto, lo interiormente universal; las constituciones estatales y leyes se ven amenazadas por las pasiones de los individuos y la arbitrariedad, y lo que pone en peligro a toda la existencia inmediata es la subjetividad que se manifiesta y se incluye en todo. Por lo mismo, el pensamiento aparece aquí como el principio de la descomposición, y por cierto de la descomposición de la moralidad objetiva sustancial; pues establece una antítesis y pone efectivamente en vigor principios racionales. En los Estados orientales, en los cuales se da una falta de antítesis, no puede llegar a haber una libertad moral por cuanto el supremo principio es la abstracción. Mas cuando el pensamiento se sabe afirmativo, como es el caso de Grecia, erige principios, hallándose éstos en una relación constituida con la realidad dada. Pues entre los griegos la vitalidad concreta es moralidad objetiva, un vivir para la religión y el Estado, sin más consideración y sin finalidades universales que inmediatamente se alejan de la configuración concreta y a la fuerza han de contraponérsele. Existe la ley y, en ella, el espíritu. Mas tan luego como surge el concepto hace una revisión de las constituciones: averigua qué es lo mejor, y exige que aquello que como tal es considerado reemplace a lo que había.

En el principio de la libertad griega, por el hecho de que ésta es libertad, consta que el concepto debe hacerse libre de por sí. Comenzábamos por verlo nacer en el círculo de los Siete Sabios, de los que ya hicimos mención. Empezaron éstos por enunciar máximas generales; sin embargo, en aquella época la sabiduría se limitaba aún a una comprensión concreta. Paralelamente con el avance del perfeccionamiento del arte religioso y de la organización política se da un progresivo refuerzo del concepto, enemigo y destructor suyo; y en tiempos de la guerra del Peloponeso la ciencia se hallaba ya constituida. Con los *sofistas* comenzaron la reflexión sobre lo existente y el razonamiento. Esa misma diligencia y actividad que observábamos en los griegos a propósito de su vida práctica y del ejercicio de las artes, la muestran precisamente también en un alternar y variar de ideas; de modo que, de igual manera que las cosas sensibles son cambiadas, elaboradas y revueltas por la acción humana, también el contenido del espíritu, lo que se piensa, lo que se sabe, cuando son removidos se hacen objeto de un quehacer, y este quehacer viene de por sí a constituir un interés. El movimiento de los conceptos y su íntimo acontecer, que constituyen como un juego desinteresado, es lo que ahora cobra un interés. Los cultos sofistas, que no eran eruditos ni científicos sino unos maestros en las maniobras del pensar, dejan asombrados a los griegos. Tenían una respuesta para todas las preguntas y disponían de criterios generales para todos los intereses de tema político y religioso; para ellos la máxima perfección intelectual estribaba en poder demostrarlo todo y hallar en cualquier cosa un aspecto que se debe justificar.

La democracia supone una necesidad especial de hablar al pueblo y hacerle comprender ciertas cosas; se entiende con esto el presentarle de un modo adecuado el punto de vista que habrá de considerar como trascendental. Aquí se hace preciso el amaestramiento del intelecto, y esta gimnasia los griegos la adquirieron de sus sofistas.

Pero este cultivo intelectual se convirtió ahora en el medio de infundir al pueblo las propias opiniones e intereses; el sofista ducho sabía llevar el tema hacia tal o cual de sus facetas, con lo cual se abría una puerta a las pasiones. Así decía un principio fundamental de los sofistas: «El hombre es la medida de todas las cosas»; mas en ésta, igual que en sus demás máximas, se aprecia el equívoco de que el hombre puede ser tanto el espíritu en su profundidad y veracidad como también en sus antojos e intereses particulares. Los sofistas se declaraban por la mera subjetividad del hombre; con esto ponían en el capricho el principio de lo que es justo, y hacían de las conveniencias del sujeto el fundamento último de toda determinación. Esta sofística se repite en diversas formas en todas las épocas; también en nuestros días pretende que hay que decidir basándose en una visión subjetiva de lo correcto, es decir, en el sentimiento.

Era en la belleza, como principio propio de los griegos, que la unidad concreta del espíritu quedaba vinculada con la realidad, con la patria, con la familia y demás. En dicha unidad no se contaba aún con ninguna especie de idea dentro del espíritu mismo, y el concepto que se remontaba por encima de la unidad tenía todavía el antojo como base de sus decisiones. Pero ya Anaxágoras había enseñado que el pensamiento constituye la sustancia absoluta del universo. Ocurre luego, al comienzo de la guerra del Peloponeso, que en *Sócrates* el principio de la interioridad, de la absoluta autonomía del pensamiento, alcanza una libre expresión. Enseñó este filósofo que el hombre ha de encontrar y reconocer en sí mismo qué es lo justo y lo bueno, y que eso justo y bueno es universal según su naturaleza. Sócrates es muy ilustre como maestro de moral; pero más bien es el *descubridor* de la moral. Los griegos habían tenido una moralidad objetiva; mas lo que quiso enseñarles Sócrates eran las virtudes y deberes morales, y otras cosas a considerar. El hombre moral no es aquel que simplemente quiere y hace lo que es justo, ni es el hombre inocente, sino el que posee la conciencia de su obrar.

Sócrates hizo que la determinación del hombre a actuar se basara en su propio parecer y convicción; y con esto enfrentó al sujeto, en cuanto autor de sus decisiones, con su patria y con la costumbre, convirtiéndolo por lo mismo en un oráculo en el sentido griego de la palabra. Decía de sí mismo que tenía en su interior un *daimónion* que le aconsejaba cuanto debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos. Con el incipiente mundo interior de la subjetividad se inaugura la ruptura con la realidad. Aun cuando Sócrates cumplió sus deberes como ciudadano, no obstante su verdadera patria no era ese Estado efectivo ni su religión, sino el mundo del pensamiento. Es en ese momento que se suscitó la cuestión de si existen los dioses y qué son. El discípulo de Sócrates Platón expulsó de su república a Homero y a Hesíodo, los forjadores de las concepciones religiosas de los griegos, pues exigía una idea más elevada —de índole conceptual— sobre aquello a lo que hay que honrar como Dios. Es ahora que muchos ciudadanos abandonan la vida práctica y los negocios estatales para instalarse en el orbe de las ideas. El principio de Sócrates se evidencia como revolucionario frente al Estado ateniense; pues lo característico de dicho Estado es que la costumbre constituye la forma misma de su subsistencia, o, lo que es lo mismo, el no establecer separación alguna entre el pensamiento y la vida real. Cuando Sócrates quiere

hacer reflexionar a sus amigos, el diálogo tiene siempre un cariz negativo, es decir, los lleva a una conciencia de que no saben qué es lo correcto.

Ahora bien, en el hecho de ser condenado a muerte porque ha enunciado el principio que debe ahora entrar en juego, cuenta tanto la vindicación suprema de que el pueblo ateniense sentencia a su enemigo absoluto como cuenta también algo sumamente trágico: pues los atenienses hubieron de darse cuenta de que aquello que condenaban en Sócrates había ya echado hondas raíces en ellos mismos, y, en consecuencia, a la par con él eran también culpables o habían de ser igualmente absueltos. En consonancia con esto, los acusadores de Sócrates condenaron a los atenienses y a él lo proclamaron inocente. A partir de ahora se desarrolló en Atenas cada vez más ese principio superior que arruinaba la existencia sustancial del Estado ateniense: el espíritu había adquirido la propensión a colmarse a sí mismo y a reflexionar. Incluso en su descomposición aparece espléndido el espíritu de Atenas porque se muestra como libre y como el espíritu liberal que exhibe sus momentos en su límpida peculiaridad y en la forma como son. Se hacen amables y resultan incluso joviales, dentro de lo que tienen de trágicos, el regocijo y la frivolidad con que los atenienses acompañan su moralidad objetiva al sepulcro. En esto nos es dado reconocer ese superior interés que el nuevo tipo de civilización muestra en que el pueblo se ría de sus propios disparates, hallando sumo placer en las comedias de Aristófanes, las cuales tienen por tema justamente la burla más mordaz al propio tiempo que llevan la impronta del más desenvuelto buen humor.

En Esparta se introduce también esa misma degeneración consistente en que el sujeto procura hacerse valer por sí mismo frente a la vida moral de carácter universal: pero en dicho pueblo se nos muestra únicamente el solo aspecto de la subjetividad particular, la degeneración como tal, la inmoralidad desnuda, el franco egoísmo, la codicia y la corrupción. Todas estas pasiones se desarrollan en el seno de Esparta y particularmente en las personas de sus generales, los cuales, alejados de la patria la mayoría de las veces, tenían ocasión de recabar ventajas personales a costa tanto de su propio Estado como de aquellos pueblos a los que habían sido enviados en calidad de protectores.

El imperio macedónico

Tras el infortunio de Atenas, Esparta adquiere la hegemonía; pero, según hemos dicho ya, abusó de ella de un modo tan egoísta que se hizo odiosa a todos. Tebas no podía desempeñar durante mucho tiempo el papel de humillar a Esparta, y se agotó al fin en la guerra con los focenses. Era el caso que los espartanos y los focenses habían sido condenados a pagar una considerable cantidad de dinero: los primeros por haber asaltado la ciudadela de Tebas, y los segundos porque habían labrado un pedazo de tierra perteneciente a Apolo de Delfos. Pero ambos Estados rehusaron hacer el pago, pues el tribunal de los anfictiones gozaba de una autoridad no mucho mayor que la del antiguo

parlamento alemán, al que los príncipes alemanes obedecían en la medida que bien les parecía. Los focenses, pues, debían ser castigados por los tebanos, pero aquéllos, gracias a un extraño golpe de mano —a saber, la profanación y el saqueo del templo de Delfos— consiguieron un poderío momentáneo. Semejante acción consumaba la decadencia de Grecia: el santuario quedaba violado, y el dios, por así decirlo, había sido muerto; con esto se destruyó el último eslabón de la unidad, y se eliminó, se escarneció y se pisoteó el respeto por aquello que había sido siempre en Grecia algo así como la voluntad suprema, el principio monárquico.

El avance subsiguiente es una progresión bien sencilla, pues consiste en que el degradado oráculo queda sustituido por otra voluntad que tomará las decisiones, por una *realeza auténtica* poseedora de poder. El extranjero rey macedónico Filipo se encargó de vengar la ofensa hecha al oráculo, y vino a ocupar su lugar al hacerse el amo de Grecia. Filipo sometió los Estados helénicos y los hizo conscientes de que su independencia se había terminado y de que no podían ya seguir siendo autónomos. Las intrigas, la dureza y crueldad, los fraudes políticos —esas cosas odiosas que tan a menudo se han recordado contra Filipo— no recayeron ya en el joven *Alejandro* cuando se puso éste al frente de los griegos. Creyó que no tenía por qué hacerse culpable de todo ello; no precisó comenzar por formar un ejército, pues se encontró ya con él. De igual manera que se halló también con aquella falange macedónica, aquel firme y disciplinado bloque de hierro cuya poderosa eficacia se había hecho notar ya en tiempos de Filipo, quien la había fundado a imitación de Epaminondas.

Alejandro había sido educado por *Aristóteles*, el pensador más profundo y también más universal de la Antigüedad, y la educación dada fue digna del hombre que la recibió. Alejandro fue introducido en la más sutil metafísica, y por este medio se depuró del todo su natural modo de ser, quedando libre de las demás ataduras como son el propio parecer, la brutalidad y las vacuas imaginaciones. Aristóteles dejó a esta gran naturaleza tan original como era, pero grabó en ella la honda conciencia de aquello que es lo verdadero y moldeó el espíritu genial que era él mismo en un espíritu plástico, igual que una bola que flota libremente en el éter.

Formado de este modo, Alejandro se puso en cabeza de los helenos para conducir a Grecia hasta el Asia. No siendo más que un joven de veinte años, capitaneó un ejército plenamente experimentado, cuyos generales eran hombres mucho mayores que él y más versados en el arte de la guerra. El objetivo que perseguía Alejandro era vengar a Grecia de todos los desmanes que Asia cometía con ella desde hacía ya mucho tiempo, y acabar de una vez con la vieja escisión y contienda existente entre el este y el oeste. Si bien en esa lucha hizo él pagar al Oriente el daño que había infligido a Grecia, es cierto que también le devolvió no pocas cosas buenas en justo retorno de los gérmenes de la cultura griega, que habían sido recibidos de allí; pues Alejandro propagó por el este la plenitud y grado elevado de civilización, y al ocupar Asia le imprimió, por así decirlo, el sello de un país helénico. La magnitud y el interés de semejante obra corrían parejas con su genio y con su joven y característica personalidad; no hemos visto ya otra alguna, con este tipo de belleza, al frente de una empresa semejante. Pues en él no se unían tan sólo el genio

militar, el mayor denuedo y la máxima valentía, sino que todas estas cualidades venían encumbradas por una bella humanidad y personalidad. Aun cuando sus generales se le sometían, habían sido sin embargo los antiguos servidores de su padre, y esto hacía delicada la situación de Alejandro; pues la gran talla y la juventud de éste no dejaba de ser una humillación para ellos, quienes daban ya por terminada tanto su misión como la labor que habían realizado; y cuando su envidia, como en el caso de Clito, pasó a convertirse en una saña ciega, Alejandro se vio obligado a proceder con gran dureza.

La marcha de Alejandro sobre Asia fue, al propio tiempo, una expedición descubridora, pues él fue el primero en abrir a los europeos el mundo oriental, y penetró en países como Bactriana, Sogdiana y la India septentrional que, desde entonces, apenas han vuelto a ser pisados por europeos. El modo de llevar la expedición, y no menos el genio militar en la organización de las batallas y en la táctica en general, constituirán siempre un objeto de admiración. En las batallas era grande como general en jefe, era inteligente en las marchas y en el modo de disponer las cosas, y en el fragor de la lucha era el más valiente de los soldados. La muerte de Alejandro, ocurrida en Babilonia cuando contaba treinta y tres años de edad, nos da un bello espectáculo más de su grandeza y un testimonio de sus relaciones con el ejército, pues se despidió de él con una plena conciencia de su rango.

Alejandro tuvo la fortuna de morir en un momento adecuado; cabe llamar a esto una suerte, pero se trata más bien de un hecho necesario. Para que quedara para la posteridad con la imagen de su juventud, era preciso que una muerte prematura lo arrebatara. Ya lo dijimos antes: así como Aquiles da comienzo al mundo griego, Alejandro lo concluye, y ambos jóvenes proporcionan no tan sólo la más bella visión de ellos mismos, sino que al propio tiempo dan una imagen perfecta y acabada de la esencia griega. Alejandro ha consumado su obra y ha dado cima a su figura, hasta el punto de que con ello ha legado al mundo una de las mayores y más bellas experiencias, no pudiendo enturbiarla nosotros más que con nuestras míseras reflexiones. No podría hacerse mella alguna en la gran figura histórica de Alejandro si se pretendiera medirlo —como entre los historiadores hacen los recientes filisteos— según una escala moderna, la de la virtud o de la moralidad subjetiva. Y si para restarle méritos se recordara acaso que no tuvo ningún descendiente ni fundó una dinastía, bien puede decirse que los reinos griegos que después de él se fundaron en Asia constituyen su dinastía. Durante dos años hizo campañas en Bactriana, desde donde entró en contacto con los masagetas y los escitios; se originó allí el imperio grecobactriano que tuvo una duración de dos siglos. Partiendo de aquí los griegos entraron en relación con la India e incluso con China. El dominio griego se extendió sobre la India septentrional, y se cita a Santarakotto (Chandragupta) como el primero que sacudió este yugo. Los indios mencionan también este nombre, mas por los motivos que ya dijimos no puede uno fiarse mucho de eso. Se originaron otros reinos griegos en Asia Menor, en Armenia, en Siria y en Babilonia. Pero entre los reinos de los sucesores de Alejandro, especialmente Egipto se convirtió en un gran centro de las ciencias y las artes; una ingente multitud de obras de arquitectura, en efecto, son de la época de los Ptolomeos, según ha podido averiguarse por inscripciones

que han sido descifradas. Alejandría pasó a ser el núcleo principal del comercio y el punto de unión de las costumbres y tradición orientales con la civilización occidental. Además, bajo la soberanía de príncipes griegos florecieron también el reino macedónico, el reino tracio que llegó hasta pasado el Danubio, un reino ilírico y Epiro.

Alejandro contribuyó también extraordinariamente al progreso de las ciencias, y después de Pericles es ensalzado como el más generoso protector de las artes. En su «Historia del Arte» dice *Meier* que el inteligente amor al arte que tenía Alejandro le ha hecho acreedor, no menos que sus conquistas, a un eterno recuerdo.

---

11 *Cf.* Hegel, *Lecciones de filosofía de la religión*, II, 2.ª impresión, pág. 102 y sig. (1.ª ed.: *ibid*., 1.ª impresión, II, pág. 87 y sig.).

12 *Otfried Müller*, en su *Historia de los dorios*, pondera mucho esto, diciendo que el derecho se halla grabado en el interior, por así decirlo. Sin embargo, una impronta de este tipo resulta siempre algo muy impreciso; es necesario que las leyes estén *escritas* para que se sepa de un modo seguro lo que está prohibido y lo que está mandado.

SECCIÓN TERCERA

EL OCASO DEL ESPÍRITU GRIEGO

Nos interesa menos este tercer período de la historia del mundo helénico, que comprende el proceso pormenorizado del infortunio de Grecia. Los que habían sido generales de Alejandro, convertidos ahora en reyes independientes, se dan a largas guerras entre sí y experimentan casi todos ellos los más sorprendentes cambios del destino. A este respecto sobresale y llama especialmente la atención la vida de Demetrio Poliorketes.

En Grecia los Estados habían quedado tal como estaban: habiéndoles Filipo y Alejandro dado conciencia de su debilidad, iban viviendo más que nada de apariencias y se ufanaban de una autonomía bastante engañosa. No podían gozar del orgullo que da la independencia, y al frente de los Estados aparecieron gobernantes y oradores que no eran ya al mismo tiempo generales, como lo había sido por ejemplo Pericles. En este momento los países griegos guardan una relación muy variada con los diversos reyes que seguían pretendiendo reinar en los Estados griegos y también, en parte, obtener el favor de los mismos, especialmente el de Atenas; pues Atenas continuaba imponiendo respeto, si no como una potencia al menos como emporio de las artes y ciencias superiores, máxime de la filosofía y de la elocuencia. Logró también mantenerse más fuera de la francachela, la rusticidad y las pasiones que imperaban en los otros Estados y los envilecían; los reyes sirios y egipcios tenían a mucha honra el hacer a Atenas grandes presentes en cereales y otras materias de provecho. Otra cosa que constituía para los reyes un timbre de gloria era el proporcionar y conservar la independencia a las ciudades y Estados griegos. La *liberación de Grecia* se había hecho, por así decirlo, la consigna general, y el llamarse *libertador* de Grecia se consideraba como un título muy honorífico. Si penetramos en el sentido político profundo de tal expresión, veremos que lo que significaba es que ninguno de los Estados griegos propiamente dichos debía poseer un dominio considerable, y que se quería mantener ese dominio en la impotencia introduciendo a la vez la división y la disolución.

La peculiaridad individual gracias a la que se diferenciaban los Estados griegos era diferente en cada uno de ellos; tal sería, por ejemplo, la de las bellas divinidades, pues cada una de las mismas tenía su carácter especial y su entidad particular; pero, no obstante, la individualidad respectiva no desvirtuaba en modo alguno lo común de su divinidad. Al debilitarse ahora esa divinidad y al perderse en los Estados, no queda otra cosa que la estéril particularidad, la desagradable peculiaridad que terca y obstinadamente no hace caso más que de sí misma, con lo cual viene a depender de los demás y a entrar en conflicto con ellos. Sin embargo, el sentimiento de debilidad y de indigencia llevó a algunas uniones aisladas. Los *etolios* y su confederación, como un pueblo de bandoleros, en favor de su derecho político cometieron injusticias, crueldades, engaños y actos de arrogancia que perjudicaron a otros. Esparta se vio dominada por viles tiranos y odiosas

pasiones, dependiendo de los reyes macedónicos. Tras la extinción del esplendor tebano, la subjetividad beocia se sumió en la inercia y en un afán general del burdo goce sensible. La *confederación acaya* se distinguió por el objetivo de su liga (el alejamiento de los tiranos) y por la honradez y el espíritu de su consorcio. Pero también ella hubo de recurrir a la política más embrollada. Lo que aquí puede en conjunto apreciarse es una situación *diplomática*, un enorme lío con los más diversos intereses forasteros, un artificioso juego y un cañamazo con cuyos hilos se hace siempre una nueva combinación.

Algunos Estados, debilitados por los egoísmos y la disolución de costumbres, se desmembraron en facciones, cada una de las cuales, a su vez, se dirigía al exterior y, haciendo traición a la patria, solicitaba el favor de los reyes. En la situación interior de tales Estados lo interesante no es ya el destino que les cupo, sino los grandes *individuos* que se suscitaron en medio de la general corrupción consagrándose noblemente a su patria; aparecen al modo de grandes figuras trágicas que, poniendo en juego su genio y su esforzada dedicación personal, no pueden sin embargo acabar con los males, y sucumben en la lucha sin haber tenido la satisfacción de haber devuelto la tranquilidad, el orden y la libertad a la patria, y también sin haber mantenido su propio recuerdo limpio para la posteridad. Dice Livio en su introducción: «En nuestra época no podemos soportar ni nuestras faltas ni los remedios contra ellas». Mas esto puede igualmente aplicarse a esos griegos de las postrimerías que dieron comienzo a una empresa que era tan noble y gloriosa como segura estaba del fracaso que en sí llevaba. Es así como Agis y Cleomenes, Arato y Filopemen sucumbieron a su esfuerzo por el mejoramiento de su nación: Plutarco nos traza un cuadro muy característico de esta época al dar una idea de la importancia que en ella tenían las personalidades.

Pero el tercer período de la historia griega comprende aún otra cosa, y es el contacto con el pueblo que, después de los griegos, debía asumir el papel de pueblo histórico-universal; y el nombre que llevó ese contacto es, como antes, el de la liberación de Grecia. En el año 168 a.C. Perseo, el último de los reyes macedónicos, fue vencido por los romanos y conducido a Roma en triunfo; después de lo cual atacaron éstos la confederación aquea y la aniquilaron, destruyendo por último a Corinto en el año 146 a.C. Cuando uno tiene ante sí a Grecia tal como Polibio la describe, se comprende cómo una personalidad noble ante tal situación no tiene otra alternativa que desesperar y refugiarse en la filosofía o bien, tratando de hacer algo por ella, morir. Frente a esta particularidad de la pasión y a este desmembramiento que echa por tierra tanto el bien como el mal, se impone un destino ciego, un poder de hierro; su finalidad es poner al descubierto la impotencia de aquella situación infame y destruirla lamentablemente, pues no hay curación, mejora ni alivio posibles. Pero ese destino destructor lo constituyen los romanos.

TERCERA PARTE

EL MUNDO ROMANO

Napoleón, hablando un día con *Goethe* sobre la naturaleza de la tragedia, opinaba que la diferencia fundamental entre la antigua y la moderna estriba en que para nosotros no existe ya un destino al que los hombres se hallen sujetos, y en que el antiguo «fatum» ha sido sustituido por la política. Por lo mismo, debe emplearse ésta como el moderno tipo de destino propio de la tragedia, y como el irresistible poder de las circunstancias al cual ha de doblegarse la individualidad. El *mundo romano* representa un poder de esta especie, y estaba predestinado a encadenar a los individuos morales y también a juntar a todos los dioses y a todos los espíritus en el panteón del dominio mundial para elaborar, a partir de ellos, una entidad universal de índole abstracta. La diferencia que media entre el principio romano y el persa, está precisamente en que el primero ahoga toda vitalidad, mientras que el último la consentía en la más amplia medida. Por el hecho de que este principio romano consiste en considerar el Estado como fin absoluto, sacrificando al mismo a los individuos en lo que tienen de vida moral, el mundo vino a quedar sumido en llanto y vio despedazado su corazón; se *perdió* el elemento natural del espíritu que había alcanzado un sentimiento de la desgracia. Sin embargo, es sólo de este sentimiento que podía salir, en el cristianismo, el espíritu libre y suprasensible.

En el principio griego hemos visto la espiritualidad en su regocijo, en su alegría y en su disfrute: el espíritu no se había aún confinado en la abstracción y se hallaba todavía bajo el peso del elemento natural y de la particularidad de los individuos, por lo cual las virtudes mismas de éstos venían a ser como obras de arte de carácter moral. No se daba aún la abstracta personalidad universal, pues el espíritu debía comenzar por formarse en esa abstracta universalidad que ha educado y disciplinado a la humanidad con mano dura. En Roma encontramos ahora la universalidad libre, esa libertad abstracta que, por un lado, coloca el Estado abstracto, la política y el poder por encima de la individualidad concreta y convierte a ésta en subordinada del todo; dicha libertad, por otro lado, establece la personalidad frente a esa universalidad. Se trata de la libertad del Yo en sí, la cual ciertamente hay que distinguir de la individualidad. Pues la personalidad constituye la determinación fundamental del derecho: cobra existencia sobre todo en la propiedad de bienes, pero resulta indiferente frente a las determinaciones concretas del espíritu viviente con las que tiene que ver la individualidad. Estos dos momentos que constituyen a Roma, la universalidad política por sí misma y la abstracta libertad del individuo en sí mismo, comienzan por hacerse palpables en la forma de la interioridad misma. Esta interioridad, ese replegarse en sí que veíamos como la degeneración del espíritu griego, se hace aquí el suelo en el que se levanta una nueva faceta de la historia universal. En la consideración del mundo romano no nos hallamos con una vida concretada en lo espiritual y rica en sí; sino que en él el momento histórico viene representado por lo abstracto de la universalidad, y el objetivo que con una dureza carente de ingenio y de sensibilidad se persigue es el simple *dominio*, con el que dar realidad a aquel elemento abstracto.

En Grecia la determinación fundamental de la vida política es la *democracia*, así como en el Oriente lo era el *despotismo*; aquí lo es ahora la *aristocracia*, y por cierto entendida de un modo rígido y contrapuesta al pueblo. En Grecia la democracia dio lugar a disensiones, manifestadas tan sólo en forma de facciones. En cuanto a Roma, existen

principios que mantienen la división en el conjunto, se enfrentan unos a otros de un modo hostil y pelean entre sí: primeramente la aristocracia con los reyes, luego la plebe con la aristocracia, hasta alcanzar la democracia una superioridad; al comienzo se originan facciones, de las que salió aquella posterior aristocracia de grandes individuos que sometió el mundo. Ese dualismo es lo que propiamente da a conocer la más íntima esencia de lo que Roma es.

La erudición ha considerado la historia de Roma desde múltiples puntos de vista, originando opiniones muy diversas y opuestas entre sí; esto ocurre particularmente con la historia romana de la primera época, que ha sido elaborada por tres clases distintas de científicos: historiadores, filólogos y juristas. Los historiadores se fijan en los grandes rasgos y se interesan por la historia como tal, de modo que su labor nos deja plenamente satisfechos por cuanto tiene por objeto acontecimientos categóricos. Otra cosa sucede con los filólogos, quienes atienden menos al mensaje de las tradiciones comunes y se interesan más por particularidades que pueden ser combinadas de varios modos. Estas combinaciones empiezan por constituir hipótesis históricas, y poco después pasan a considerarse como hechos ya establecidos. No menos que los filólogos, los juristas, con motivo del derecho romano, han investigado las más insignificantes minucias y las han envuelto de hipótesis. El resultado fue que a la historia romana referente a la primera época se la consideró como una especie de fábula, por lo que pasó a ser dominio de la erudición, la cual siempre se extiende más allí donde menos hay que decir. La poesía y los mitos de los griegos encierran profundas verdades históricas que se traducen en historia; a los romanos, por el contrario, más bien se los fuerza a tener mitos y concepciones poéticas, y se pretende que todo aquello que hasta el presente ha sido visto como prosaico y simplemente histórico ha de fundarse en grandes epopeyas.

Hechos estos preámbulos, pasaremos a una descripción del *lugar*.

El mundo romano tiene su centro en Italia, la cual es muy parecida a Grecia; forma, como ésta, una península, si bien no se ofrece tan desmenuzada. En este país la ciudad de Roma venía a ser como el corazón de la parte central. En sus Memorias, Napoleón se pregunta qué ciudad de Italia, en el caso de que fuera ésta independiente y formara un todo, serviría mejor como capital. Pueden abrigar pretensiones a este respecto Roma, Venecia y Milán; pero se ve en seguida que ninguna de estas ciudades constituiría un centro. La Italia septentrional forma el receptáculo del Po y es muy distinta de la península propiamente dicha; Venecia interviene tan sólo en la parte superior de Italia, no en el sur; y Roma, por otro lado, sin duda que vale para centro de la parte media e inferior de Italia, pero lo sería únicamente de un modo artificioso y violento para las tierras del norte de Italia que le estuvieran sometidas. *Tanto en lo geográfico como en lo histórico, el Estado romano se basa en el momento de la violencia*.

Vemos que la geografía de Italia no ofrece un carácter unitario, como lo tenía el valle del Nilo; su unidad era análoga a la que Macedonia pudo conferir a Grecia cuando la dominó; sin embargo, Italia carecía de aquella agudeza espiritual que poseía Grecia por su uniformidad de cultura, pues se hallaba habitada por pueblos muy diferentes. Niebuhr antepuso a su *Historia de Roma* un tratado muy erudito sobre los pueblos de Italia, y por

lo que en él se dice no se ve conexión alguna entre éstos y la historia romana. Absolutamente hablando, la *Historia* de Niebuhr debe ser considerada solamente como una crítica de la historia de Roma, pues consta de una serie de monografías que carecen realmente de la visión unitaria de una historia.

Hemos visto que el principio general del mundo romano es la interioridad subjetiva. Por lo mismo, el proceso de la historia romana consiste en que el hermetismo interior y la certidumbre de sí en sí mismo progresan hacia la exterioridad de la realidad. Al comienzo, el principio de la interioridad subjetiva es sólo por fuera que se realiza y recibe un contenido, por obra de la voluntad particular de dominio, de gobierno, etc. La evolución consiste en la purificación de la interioridad hasta hacerse personalidad abstracta, la cual adquiere una realidad en la propiedad privada, y luego no resulta posible hacer convivir armónicamente a las personas ariscas si no es por medios violentos. El proceso general del mundo romano consiste en lo siguiente: pasar, de lo sacralmente íntimo, a su opuesto. La evolución no tiene aquí el carácter que tenía en Grecia, a saber, que el principio desarrolla y despliega únicamente su contenido; sino que ahora la evolución es el tránsito a lo contrario, lo cual no implica degeneración, puesto que esto contrario es exigido y establecido por el principio mismo.

Por lo que toca a las secciones concretas de la historia de Roma, de ordinario se divide a ésta en monarquía, república e imperio, igual que si en estas formas aparecieran principios diferentes; pero es un mismo principio del espíritu romano el que late bajo todas estas formas de evolución. Debemos más bien tener presente en la división la marcha y movimiento históricos. Hasta ahora hemos ido ya dividiendo en tres períodos la historia correspondiente a cada uno de los pueblos históricos, y esta indicación habrá de confirmarse también aquí. *El primer período* comprende los comienzos de Roma, en que las determinaciones opuestas en cuanto a su esencia dormitan aún en una pacífica unidad, hasta que las oposiciones se refuercen en sí y, con esto, la unidad del Estado llegue a tener la fuerza de engendrar en sí la antítesis y mantenerla. Es con esta potencia que el Estado se dirige al exterior, en el *segundo período*, y hace su entrada en el teatro de la historia universal; es ésta la época más estupenda de Roma, con las guerras púnicas y el contacto con el primerizo pueblo histórico. Se inaugura un nuevo escenario frente al este; el ilustre Polibio es quien escribió la historia referente a la época de ese contacto. El Estado romano empezó ahora a cobrar aquella extensión que, alcanzando a la conquista de todo el mundo, había de predisponer su ruina. Cuando la antítesis se desarrolló dando lugar a la contradicción en sí y a una plena incompatibilidad, se produjo el desorden interior; finalizó éste con el despotismo, que caracteriza el *tercer período*. El poderío romano resplandece ahora magnífico y brillante; mas al propio tiempo se halla profundamente quebrantado en sí, y la religión cristiana, que empieza con el imperio, cobra una gran extensión. Por último, cae dentro del tercer período el contacto con el norte y con los pueblos germánicos, los cuales deben ahora entrar en la historia universal.

SECCIÓN PRIMERA

ROMA HASTA LA SEGUNDA GUERRA PÚNICA

CAPÍTULO PRIMERO

LOS ELEMENTOS DEL ESPÍRITU ROMANO

[Los orígenes de Roma]

Antes de empezar con la historia de Roma hemos de considerar los *elementos del espíritu romano* en general y, a este respecto, comenzaremos por hablar del origen de Roma, escudriñándolo un poco. Roma nació *fuera del país*, a saber, en un rincón en el que confluían tres diferentes territorios: el de los latinos, el de los sabinos y el de los etruscos. No se formó de una raza antigua que de un modo espontáneo constituía un estado patriarcal, cuyo origen habría tenido lugar en tiempos remotos (como ocurrió tal vez con los persas, quienes luego también habían de dominar sobre un gran imperio); sino que Roma fue ya de buenas a primeras algo acabado, forzado y carente de proceso originario. Se dice que Roma fue fundada por los descendientes de los troyanos llevados de Atenas a Italia, pues la relación con el Asia es algo que siempre se vio con agrado; y tanto en Italia como en Francia y como en Alemania misma (Xante) hay algunas ciudades cuyo origen o cuyo nombre nos llevan a pensar en los troyanos refugiados. Livio habla de las antiguas tribus que había en Roma: los ramnenses, los titienses y los luceres; si se los quiere considerar como naciones diferentes y nos empeñamos en afirmar que constituyen propiamente los elementos de los que Roma se formó —una opinión que en estos últimos tiempos se ha querido imponer con frecuencia—, lo que se hace es echar por los suelos lo que nos dice la historia.

Todos los historiadores coinciden en que ya muy pronto por las colinas de Roma merodeaban pastores conducidos por unos jefes, en que esta ciudad comenzó siendo un Estado dedicado al pillaje, y en que costó bastante reunir a los habitantes de los alrededores en una vida comunitaria. Se indican también los detalles de todas estas circunstancias. Aquellos pastores dados a la rapiña acogieron a todos cuantos quisieron hacer causa común con ellos (Livio dice que ésos constituían una «colluvies» [esto es, la escoria]); la gentuza que se reunió en la nueva ciudad procedía de los tres territorios entre los que se hallaba Roma. Los historiadores comentan que este lugar, situado encima de una colina y al pie de un río, estaba muy bien escogido y era en gran manera apropiado para convertirse en un asilo de todos los maleantes. Es también histórico el hecho de que en el Estado recién constituido no había mujeres, y que los pueblos vecinos no querían llegar con él a contratos matrimoniales, o «connubia»: ambas circunstancias lo caracterizan como una reunión de bandoleros con la cual los demás Estados no

deseaban tener ningún consorcio. Rehusaban éstos incluso la invitación a las fiestas religiosas, y tan sólo los sabinos —un sencillo pueblo de labradores, entre los cuales, como dice Livio, dominaba una «tristis atque tetrica superstitio»— respondieron a ella, sea por superstición, sea por temor. El rapto de las sabinas es un hecho tenido comúnmente por histórico. Se da ya aquí el rasgo característico de emplear la religión como medio para los fines del reciente Estado.

Otra forma como se amplió la ciudad consistió en que se obligaba a incorporarse a ella a los habitantes de otras ciudades próximas y conquistadas. Más tarde hubo asimismo forasteros que llegaron espontáneamente a Roma, como por ejemplo la familia de los Claudios que había de hacerse tan notoria y que vino con todo su séquito. El corintio Demarato, procedente de una distinguida familia, se había establecido en Etruria, pero en su calidad de expatriado y forastero no se vio allí muy bien considerado; su hijo Lucumo no pudo soportar por más tiempo esta degradación: se trasladó a Roma, dice Livio, porque habría allí un pueblo *nuevo* y una «repentina atque ex virtute nobilitas». Lucumo gozó en seguida de una consideración tan grande que luego fue rey.

[La distinción entre patricios y plebeyos]

Este modo de fundarse el Estado constituye una base para juzgar la índole de Roma. Pues lleva esencialmente consigo tanto la disciplina más severa como el sacrificio por los fines de la nación. Un Estado que ha empezado por fundarse a sí mismo y se sustenta por la fuerza es con la fuerza que se mantendrá. No se da en él una vida moral y liberal, sino un estado obligado de subordinación que se deriva del tipo de origen que tuvo. La «virtus» romana es la valentía, pero no simplemente la valentía personal, sino la que se muestra en la unión de los compañeros, unión que es considerada como lo más excelso y que puede ir unida a cualesquiera violencias. Aun cuando los romanos formaran una confederación bien compenetrada no se hallaban, como los lacedemonios, en interna oposición con un pueblo conquistado y sometido; pero aparecieron entre ellos las diferencias y la lucha entre *patricios* y *plebeyos*. Semejante antagonismo queda ya míticamente insinuado en los enemistados hermanos Rómulo y Remo. Remo se encuentra sepultado en el monte Aventino; se halla éste consagrado a los genios malos, y hacia allí se dirigen las secesiones de la plebe. Se plantea ahora la cuestión de cómo se suscitaron las diferencias. Dijimos ya que Roma se formó por los pastores dados al pillaje y por la concurrencia de toda clase de chusma; más tarde fueron llevados allí, además, los habitantes de las ciudades tomadas y destruidas. Los más débiles y los más pobres, así como los advenedizos posteriores, quedan necesariamente en una relación de menosprecio y dependencia frente a aquellos que en un principio habían fundado el Estado y a aquellos que se distinguieron por su valor o también por su riqueza. No se hace preciso, por lo mismo, recurrir a aquella hipótesis que últimamente ha gozado de bastante crédito y según la cual los patricios constituyeron un linaje propio.

La dependencia que los plebeyos tenían con respecto a los patricios se ofrece a menudo como una dependencia perfectamente legal, es más, de carácter sagrado, pues los patricios habrían dispuesto de los «sacra», al paso que la plebe se habría visto privada de dioses, por así decirlo. Los plebeyos dejaron a los patricios sus farsantes prácticas con las que comerciaban («ad recipiendam plebem», Cicerón) y prescindieron de sus «sacra» y sus augurios; y cuando limitaron y usurparon sus derechos políticos, se hicieron tan poco culpables de una insolente violación de lo sagrado como los protestantes cuando libertaron el poder político del Estado y afirmaron la libertad de conciencia. Según indicábamos ya, la relación entre patricios y plebeyos ha de ser comprendida a través del hecho de que los pobres y, por lo mismo, los desamparados se vieron en la necesidad de acogerse a los más ricos y distinguidos, en busca de su «patrocinium»; en semejante patrocinio de los ricos los protegidos reciben el nombre de *clientes*. Pero muy pronto podemos encontrar, en esta plebe de clientes, nuevas diferencias. En las discordias entre patricios y plebeyos se mantuvieron los clientes al lado de sus patronos, a pesar de que éstos pertenecían igualmente a la plebe. Que esta posición de los clientes no tenía nada de jurídica ni legal se desprende del hecho de que, con la introducción y conocimiento de las leyes en todas las clases sociales, el estamento de la clientela fue desapareciendo poco a poco, pues tan luego como los individuos hallaron en las leyes una protección hubo de cesar aquella necesidad circunstancial.

En aquellos comienzos dedicados al pillaje que tuvo el Estado, cada ciudadano era forzosamente soldado, pues el Estado se basaba en la guerra; constituía esto una carga muy pesada, por cuanto en la guerra cada individuo debía mantenerse a sí mismo. Este hecho tuvo como consecuencia que la plebe quedó muy adeudada con respecto a los patricios. También esta situación arbitraria debía desaparecer paulatinamente con la introducción de las leyes; pues faltaba mucho para que los patricios se hubieran sentido en seguida inclinados a librar a la plebe de su estado de servidumbre, prefiriendo más bien que continuara su situación de dependencia, en provecho propio. En la Ley de las Doce Tablas quedaban aún muchas cosas imprecisas, consintiendo no poco la arbitrariedad del juez; pero jueces lo eran solamente los patricios, y esto fue uno de los motivos por los que la oposición entre patricios y plebeyos se prolongó aún mucho tiempo. Sólo lentamente pueden los plebeyos escalar todas las alturas y lograr las atribuciones que antes eran privativas de los patricios.

[La situación familiar]

La vida griega no provenía de un estado patriarcal, pese a lo cual en sus albores se dan ya el amor *familiar* y el vínculo de familia; la condición indispensable para los pacíficos objetivos de la vida comunitaria era la eliminación del bandidaje tanto por mar como por tierra. Los fundadores de Roma, Rómulo y Remo, por el contrario, según la leyenda fueron auténticos salteadores; se vieron desechados de su familia ya desde el primer

momento y no crecieron en el seno del amor familiar. Los primeros romanos, por su parte, no consiguieron sus mujeres solicitándolas libremente o ganándolas por el amor, sino recurriendo a la violencia. Este comienzo de la vida romana en medio de una salvaje barbarie, excluyendo los sentimientos de la natural moralidad objetiva, lleva consigo uno de los elementos propios de esa vida romana, a saber: la dureza con respecto a la familia y una crueldad egoísta que, para lo sucesivo, marcaron su impronta en el carácter fundamental de las costumbres y leyes romanas. Por lo mismo, entre los romanos no hallamos las actitudes familiares como una bella y libre relación de amor y de sentimiento, sino que la confianza queda sustituida por la severidad, la sumisión y la subordinación.

El matrimonio, en su carácter rígido y formal, tenía todas las trazas de una relación entre cosas; la mujer se convertía en propiedad del marido («in manum conventio»), y la ceremonia del casamiento se basaba en una «coemtio», de igual modo como hubiera podido procederse en cualquier otra compra. El marido adquiría un derecho sobre su mujer, así como sobre su hija, y no menos sobre sus bienes; de manera que todo cuanto ella adquiría lo ganaba para su marido. En los buenos tiempos de la república se celebraban los matrimonios también mediante una ceremonia religiosa, la «confarreatio», la cual empero fue abandonada más tarde. No menor potestad que cuando se casaba por la «coemtio», la conseguía el marido cuando lo hacía según el «usus», es decir, cuando la mujer permanecía en casa del marido sin ausentarse un «trinoctium» en el espacio de un año. Si el marido no se había casado según una de las formas de la «in manum conventio», la mujer quedaba o bien bajo la potestad de su padre o bajo la tutela de sus agnados, y era libre con respecto a su marido. Así, pues, la matrona romana conseguía honra y dignidad únicamente por su independencia con respecto al marido, mientras que la esposa debía adquirirlas mediante su marido y el matrimonio mismo. Si el hombre, de acuerdo con la situación jurídica menos comprometida —a saber, cuando el matrimonio no estaba consagrado por la «confarreatio»— quería separarse de la mujer, la despedía sin más.

La situación de los hijos era muy parecida. Por un lado, se hallaban más o menos tan sujetos a la patria potestad como lo estaba la esposa a la potestad marital; no podían poseer bienes y lo mismo daba que desempeñaran o no un alto cargo en el Estado (sólo la «peculia castrensia» y «adventitia» daban aquí lugar a una distinción). Mas, por otra parte, cuando quedaban emancipados perdían todo lazo con su padre y con su familia. La situación de los hijos podía ser equiparada a la de los esclavos, y como muestra de ello cabe alegar la «imaginaria servitus (mancipium)», por la que tenían que pasar los hijos emancipados. Respecto a la herencia lo propiamente justo sería que los hijos la compartieran en partes iguales; mas entre los romanos el testamento puede hacerse caprichosamente sin miramiento alguno.

[El alma de los romanos]

Tanto es el grado de degeneración y depravación que vemos aquí en la situación básica de la moralidad objetiva. El rigor activo y poco moral de los romanos en esta faceta privada se corresponde con la pasiva dureza de su adhesión a los objetivos del Estado. La aspereza que el romano sufría por parte del Estado la veía compensada por la misma inflexibilidad con la que él podía comportarse con su familia: era siervo por un lado y déspota por otro. Esto constituye la grandeza romana, cuya característica era la inquebrantable rigidez en la unidad de los individuos con el Estado, con las leyes estatales y con las órdenes estatales. Para tener una visión más exacta de este espíritu, no hay que tener presentes tan sólo las acciones de los héroes romanos cuando como soldados o generales se hallan frente al enemigo o aparecen en calidad de legados, circunstancia en la que con todas las fuerzas de su mente no viven más que para el Estado y sus órdenes, sin cejar ni un momento; sino que también, y sobre todo, hay que tener en cuenta el comportamiento de la plebe en la época de sus levantamientos contra los patricios. ¡Cuán a menudo a la plebe, sublevada para conseguir una mejor ordenación legal, se la apaciguó con meras formalidades, y se la engañó en la satisfacción de sus pretensiones justas e injustas! ¡Cuántas veces el Senado, por ejemplo, nombró un dictador cuando no había ni guerra ni peligro del enemigo, sólo con el propósito de convertir a los plebeyos en soldados y obligarlos así, mediante el juramento militar, a una estricta obediencia! Licinio tardó diez años en introducir unas leyes que favorecían a la plebe; ésta consintió que fueran suspendidas por el simple formalismo de que algunos tribunos se opusieron a ellas, y con una paciencia todavía mayor aguardó la aplazada promulgación de estas leyes.

Podemos preguntarnos en virtud de qué se ha producido semejante mentalidad y carácter. La verdad es que es algo que no puede ser producido, sino que se halla ya, según su momento fundamental, en el hecho de haberse originado ese pueblo a partir de una sociedad dedicada al pillaje; como se halla, asimismo, en las naturalezas que aportaron los pueblos que se unieron a dicha sociedad, y también, por último, en la índole del Espíritu del mundo que había en aquella sazón. Los elementos del pueblo romano eran etruscos, latinos y sabinos, y debían encerrar la natural capacidad interna de dar lugar al espíritu romano. Sabemos muy poco acerca del espíritu, del carácter y la vida del antiguo pueblo itálico —gracias al poco ingenio de los historiadores romanos— y en la mayoría de los casos lo sabemos por los griegos que escribieron sobre historia romana. Pero del carácter generalmente propio de los romanos podemos decir lo siguiente: frente a aquella primeriza y bárbara poesía bella y armónica de los griegos y a la libertad del espíritu que se extendía a todos ellos por igual, lo que ha tenido lugar entre los romanos es la *prosa* de la vida, la conciencia de la finitud por sí misma, la abstracción del entendimiento y la dureza de la personalidad, la cual ni siquiera en la familia transforma la rigidez en una natural moralidad objetiva, sino que sigue siendo lo uno carente de alma y de espíritu, poniendo en una universalidad abstracta la unidad de este uno.

Esta extremada prosa del espíritu la hallamos en el arte etrusco, el cual, si bien cuenta con una técnica perfecta y una realización muy fiel a la realidad natural, carece no

obstante de toda la idealidad y belleza griegas. Veremos de nuevo esta prosa luego en la estructuración del derecho y en la religión romana.

Al entendimiento servil, carente de ingenio y de alma, propio del mundo romano, debemos el origen y la creación del *derecho positivo*. Pues vimos antes como, en Oriente, de relaciones que en sí eran objetiva y subjetivamente morales se hacían preceptos jurídicos; incluso entre los griegos la costumbre era, al propio tiempo, derecho, y es por este motivo que la constitución dependía enteramente del uso y de la conciencia, no teniendo aún en sí estabilidad frente a la mudable interioridad y a la subjetividad particular. Los romanos son quienes han introducido esta distinción, ideando un principio jurídico de carácter externo, es decir, ajeno a la conciencia y al sentimiento. Si con esto nos han hecho —por lo que respecta a la *forma*— un gran obsequio, podemos aprovecharlo y disfrutarlo sin hacernos víctimas de esa árida inteligencia y sin considerarlo como la última palabra de la sabiduría y de la razón. Los romanos han sido las víctimas a quienes tocó vivir esta anterior situación; mas justamente con ello han logrado para otros la libertad del espíritu, a saber, la libertad interior, que por este medio se ha podido desprender del sector de lo finito y lo externo. El espíritu, el sentimiento, la conciencia y la religión no tienen ya que temer verse confundidos con aquel intelecto jurídico abstracto. También el arte tiene su lado externo: cuando en arte se domina perfectamente la ejecución mecánica, puede surgir y realizarse el arte libre. Es lamentable el caso de los que no quieren saber otra cosa que la práctica de su oficio; como lo sería el de aquellos que, si hubieran conseguido ya el arte, siguieran considerando la técnica como lo más excelente.

[Características de la religiosidad romana]

Vemos, pues, a los romanos vinculados al intelecto abstracto de la finitud. Esto constituye, igualmente en el terreno de la *religión*, su mayor característica y, por lo mismo, también su más elevada conciencia. De hecho, la religión de los romanos fue la sujeción, mientras que por el contrario la de los griegos fue el regocijo de la libre fantasía. Estamos habituados a creer que la religión griega y la romana son la misma, y con frecuencia empleamos los nombres de Júpiter, Minerva, etc., sin distinguir si se trata de divinidades griegas o romanas. Esto sucede por cuanto los dioses griegos fueron más o menos adoptados por los romanos; pero del mismo modo que la religión egipcia no fue la griega por el hecho de que Heródoto y los griegos designaran a las divinidades egipcias con los nombres de Letona, Palas, etc., tampoco la religión romana fue la griega.

Se ha dicho que, en la religión griega, lo que hay de sobrecogedor en la naturaleza es transformado en algo espiritual, en una concepción libre y en una forma espiritual de la fantasía; y que el espíritu griego no ha permanecido en un sentimiento interior de temor, sino que ha convertido la circunstancia natural en una circunstancia de libertad y de optimismo. En contraposición, los romanos se han quedado en una interioridad apagada

y apática, con lo cual lo exterior se hacía para ellos algo objetual, ajeno e indescifrable. El espíritu romano, instalado así en la interioridad, pasó a una situación de sujeción y dependencia a la que alude ya la etimología de la palabra «religio» (lig-are). El romano se las tiene que ver siempre con algo *oculto*, creía y buscaba en todo algo *encubierto*; y al paso que en la religión griega todo viene a ser patente, claro, presente al intelecto y a la intuición, y no hay trascendencia, sino que todo es optimismo e inmediatez, en el caso de los romanos se ofrece siempre una especie de misterio y de trasfondo: en cualquier objeto veían en primer lugar este objeto mismo y luego, además, lo que llevaba en sí escondido; toda su historia no se sale de ese trasfondo. La ciudad de los romanos tenía, además de su nombre propiamente dicho, otro nombre secreto que sólo unos pocos sabían. Se cree que la traducción latina de Roma era Valentia, y otros opinan que era Amor (Roma leído al revés). Rómulo, el fundador del Estado, tenía además un nombre sagrado: *Quirino*, bajo el que fue venerado; los romanos tenían también el nombre de quiritos. (Este apelativo se relaciona con el vocablo curia; el tema de sus derivados hace pensar incluso en la ciudad sabina de Cures.)

Entre los romanos el sobrecogimiento religioso no evolucionó, sino que permaneció encerrado en la certidumbre subjetiva de sí mismo. Con esto la conciencia no se ha proporcionado objetividad espiritual alguna; no se ha elevado a la contemplación teorética de la naturaleza eternamente divina ni a conseguir en ella su propia liberación; no ha logrado del espíritu ningún contenido religioso para sí. En el romano la vacua subjetividad de la conciencia entra en todo cuanto él hace y emprende: en sus contratos, en sus relaciones políticas, en sus obligaciones, en sus relaciones familiares, etc.; con lo cual adquiere todo esto no sólo la sanción de lo legal, sino también, por así decirlo, la solemnidad propia del juramento. La inmensa cantidad de ceremonias que tenían lugar en los comicios, al tomar posesión de las magistraturas, etc., son las formas externas manifestativas de este fuerte vínculo. Los «sacra» desempeñan en todas partes un papel sumamente importante. Lo más ingenuo se transformaba pronto en su «sacrum» y quedaba algo así como petrificado en ello. Esto es lo que ocurría, por ejemplo, en los matrimonios estrictos con la «confarreatio»; y lo mismo se diga de los augurios y los auspicios.

El conocimiento de estos «sacra» carece de interés y resulta fastidioso, y la cuestión de si son de origen etrusco, o sabino, u otro cualquiera proporciona un nuevo tema a la investigación erudita. A causa de ellos se ha considerado al pueblo romano como muy piadoso en todo cuanto hacía y dejaba de hacer; sin embargo, resulta risible cuando algunos modernos hablan de estos «sacra» con unción y respeto. Quienes sabían mucho de ellos eran los patricios, y por esto se los elevó al rango de familias sacerdotales y se los consideró como de linaje sagrado y como los poseedores y custodios de la religión; los plebeyos, en cambio, pasaron a ser el elemento arreligioso. Cuanto hay que decir sobre este asunto quedó dicho ya antes. Los antiguos reyes fueron también, al propio tiempo, «reges sacrorum». Después de suprimida la realeza se mantuvo aún un «rex sacrorum»; se hallaba empero, al igual que los demás sacerdotes, sometido al «pontifex maximus», quien llevaba la dirección de todos los «sacra» y les confirió esa rigidez e

inercia que hizo posible a los patricios el arrogarse durante tanto tiempo el mencionado poder religioso.

Pero en cuestión de piedad lo que esencialmente interesa es su *contenido*, disintiendo de lo cual se admite hoy día con frecuencia que, con tal que se den sentimientos piadosos, no importa ya el contenido que les sirve de base. Hicimos ya notar que la interioridad religiosa de los romanos no salió de sí ni se elevó hasta un contenido espiritual y moral. Puede afirmarse que su piedad no se transformó en religión, pues permaneció fundamentalmente formal, y este formalismo se procuró de otra parte cualquiera su propio contenido. De esta simple característica indicada, se deduce que dicho contenido ha de ser forzosamente de tipo finito y profano, pues ha nacido fuera del lugar recóndito de la religión. El rasgo fundamental de la religión romana es, por lo mismo, una estabilidad y robustecimiento de determinados fines de la voluntad, los cuales son vistos como absolutos por los romanos en sus dioses, exigiéndolos de estos, que representan el poder absoluto.

Precisamente es a causa de esos fines que los romanos honran a los dioses y se hallan vinculados a ellos, parcialmente si se quiere. Por todo lo cual la religión romana es completamente *prosaica*: es la religión de la limitación, del oportunismo y de la utilidad. Sus divinidades peculiares son prosaicas del todo; hubo situaciones, sentimientos y artes útiles que fueron elevados, por la enjuta fantasía de esa religión, a la categoría de potencias autónomas, quedando contrapuestas a ella. Se trata, en parte, de entidades abstractas que no podían convertirse más que en frías alegorías; y, en parte, de circunstancias que aparecen como favorecedoras o como dañinas y que han sido recogidas tal cual en todo su simplismo. Aduciremos tan sólo unos pocos ejemplos. Los romanos veneraron a Pax, a Tranquillitas, a Vacuna (descanso) y a Angeronia (cuidado y preocupación) como divinidades; consagraron altares a la peste, al hambre, al añublo de las mieses (Robigo), a la fiebre y a Dea Cloacina. Entre los romanos Juno aparece no sólo como Lucina, la comadrona, sino también como Juno Ossipagina, la divinidad que forma los huesos de los niños, y como Juno Unxia, que en las bodas unta con aceite los goznes de las puertas (lo cual formaba parte también de los «sacra»). ¡Cuán poco tienen de común estas figuraciones prosaicas con la belleza de las fuerzas espirituales y las divinidades de los griegos! En cambio, Júpiter, como Júpiter Capitolino, representa la entidad general del imperio romano, siendo personificado también en las divinidades Roma y Fortuna Publica.

Los romanos fueron los primeros que, al hallarse en estado de necesidad, no sólo imploraron a los dioses e instituyeron lectisternios, sino que les hicieron también promesas y votos. Para impetrar ayuda en casos de apuro, llegaron incluso a recurrir a otros países, mandando traer divinidades y cultos extranjeros. Así, pues, la introducción de dioses y la mayoría de los templos romanos deben su origen a una necesidad pública, a un voto, a una acción de gracias obligada, no a una gratitud desinteresada. Los griegos, al contrario, han erigido e instituido sus bellos templos, sus estatuas y sus cultos, por amor a la belleza y a la divinidad como tal.

Sólo una faceta de la religión romana tiene algo de atractivo, y por cierto que son las

fiestas relativas a la vida campesina y mantenidas desde los tiempos más antiguos. Tienen por base ya sea la representación de la época *saturnia*, es decir, de un estado que precede a la comunidad ciudadana y es ajeno a la vinculación política; ya sea el tema de la naturaleza: el sol, el transcurso del año, las estaciones, los meses, etc., con referencias astronómicas; o tienen como base los diversos momentos del decurso de la naturaleza y el modo como éste se relaciona con la vida pastoril y agrícola, pues se trataba de fiestas de la sementera, de la cosecha, de las estaciones del año, de la fiesta de las Saturnales que era la principal de todas ellas, etc. Por lo que respecta a esta materia, aparece en la tradición romana algo que es ingenuo y razonable. No obstante, todo este conjunto tiene un aspecto muy pobre y muy prosaico; de ahí no brotan profundas intuiciones de las grandes fuerzas naturales y sus procesos generales, pues lo que interesaba era más bien el provecho común exterior, manifestándose el ánimo alegre en un jolgorio no precisamente muy ingenioso. Entre los griegos, de unos comienzos semejantes vino luego todo el desarrollo del arte de la tragedia; en el caso de los romanos hay que observar que, por el contrario, aquellas burlescas danzas y canciones de las fiestas campesinas se mantuvieron hasta una época tardía, sin que de esta forma si se quiere cándida, pero igualmente ruda, se pasara a una modalidad auténticamente artística.

[El espíritu romano en la religión y en otras manifestaciones suyas]

Dijimos ya que los romanos se apropiaron las divinidades *griegas* (la mitología de los poetas romanos está tomada por entero de los griegos); pero entre ellos el culto a esos bellos dioses de la fantasía parece haber sido algo muy frío y externo. Cuando los oímos hablar de Júpiter, de Juno o de Minerva nos parece como si lo estuviéramos escuchando en el teatro. Los griegos han llenado su mundo de dioses con un profundo e ingenioso contenido, adornándolo con ocurrencias divertidas; constituía para ellos objeto de continuas invenciones y de conciencia reflexiva, lo que ha dado lugar a que su mitología se les convirtiera en un externo e inagotable tesoro para el sentimiento, el ánimo y la reflexión. El espíritu romano no se movió ni se recreó con alma propia en esos juegos de una ingeniosa fantasía; en él aparece la mitología griega como muerta y como ajena. En los poetas romanos, máxime tratándose de Virgilio, la introducción de divinidades vino a ser el testimonio de un entendimiento frío y dado al plagio. En ellos los dioses se convierten en algo así como máquinas y se los hace mover de un modo puramente externo; como es posible que también en nuestros manuales de estética se cite, entre otros preceptos, el de que esas actitudes maquinales son requeridas para suscitar la admiración.

Una diferencia fundamental entre romanos y griegos la hallamos también en lo que a los *espectáculos* se refiere. En ellos los romanos no eran, básicamente, más que espectadores. La representación mímica y teatral, la danza, las carreras y la lucha las dejaron para los libertos, los gladiadores y los criminales condenados a muerte. Lo más

deshonroso de cuanto hizo Nerón fue aparecer en el teatro público como rapsoda, citarista y luchador. Al ser los romanos únicamente espectadores, el espectáculo les resultaba algo ajeno a ellos y no participaban con su espíritu en el mismo. Con el incremento del lujo aumentó también la variedad de fieras y de hombres de que se dispuso para los juegos. Se importaban cientos de osos, leones, tigres, elefantes, cocodrilos y avestruces, que eran acuchillados para satisfacer a los espectadores. Centenares y miles de gladiadores, cuando hacían su aparición en una fiesta para participar en la batalla naval, gritaban al emperador, acaso para conmoverlo: «Los que van a morir te saludan». Pero esto era en vano, pues debían matarse unos a otros. En vez de referirse a los dolores humanos que tienen lugar en las profundidades del alma y del espíritu, suscitados por los reveses de la vida y cuya solución queda encomendada al destino, los romanos organizaban una cruel realidad de sufrimientos corporales, y lo que les interesaba era poder ver la sangre a torrentes, el estertor de la muerte y la exhalación del alma. Esta fría negatividad del puro asesinato representa, al propio tiempo, la occisión interior de una finalidad espiritual objetiva. No necesito más que mencionar aún los augurios, los auspicios y los libros sibilinos para recordar hasta qué punto los romanos se hallaban sujetos a toda especie de supersticiones y echaban mano de ellas sólo en favor de sus intereses. Lo que decidía los negocios y empresas del Estado eran las vísceras de los animales, los relámpagos, el vuelo de las aves y los vaticinios sibilinos. Todo esto era patrimonio de los patricios, quienes como ligamen puramente externo lo utilizaban conscientemente para sus propios fines y en contra del pueblo.

De acuerdo con lo dicho, los distintos elementos de la religión romana son éstos: la religiosidad interior y un oportunismo completamente externo. Se concede una plena autonomía a los fines profanos; no se hallan limitados por la religión, sino que más bien quedan justificados por ella. Los romanos se mostraron en todas partes piadosos, cualesquiera que fueran sus obras. Mas del hecho de que lo sagrado no era para ellos más que una forma desprovista de contenido, se deduce que se hacía posible poseerlo en su poder; pasaba a ser posesión del sujeto que pretendía sus fines e intereses particulares, al paso que lo verdaderamente divino es en sí mismo que tiene el poder concreto. Pero por encima de la forma simplemente impotente se hallan el sujeto y la voluntad concreta de por sí, que pueden posesionarse de dicha forma y sobreponerle, como dueños que son, sus propios fines particulares. Esto es lo que ocurrió en Roma por obra de los patricios. Gracias a lo cual el dominio de que disfrutaron dichos patricios tuvo un carácter estable, sagrado, inmediato y restringido a ellos solos; la función gubernativa y los derechos políticos fueron una especie de propiedad privada de tipo sagrado. Con lo cual no se da en la «polis» ni una sustancial unidad de nacionalidad ni tampoco la bella y ética necesidad de la convivencia; sino que cada «gens» forma un linaje aparte con sus «Penates» y sus «sacra» propios, y cada una tiene su peculiar carácter político que conserva siempre. Los Claudios se distinguían por su severa y aristocrática firmeza, los Valerios por su preocupación por el bien del pueblo y los Cornelios por su nobleza de alma. Las diferencias y limitaciones se extendían incluso hasta los matrimonios, pues los «connubia» de los patricios con los plebeyos eran considerados como profanos. Pero en

la interioridad de la religión romana radica, al propio tiempo, el principio de la arbitrariedad; y contra la arbitrariedad de la propiedad sagrada se subleva la arbitrariedad frente a lo sagrado. Pues el mismo contenido puede, por un lado, quedar privilegiado por la forma religiosa, y, por otro, ser algo querido sólo en general y materia de la arbitrariedad humana. Cuando llegó el tiempo de que lo sagrado se degradara hasta convertirse en una mera forma, como forma hubo de ser conocido, tratado y pisoteado, debiendo ser presentado como formalismo.

La desigualdad que se introduce en lo sagrado provoca el tránsito de la religión hacia la realidad de la vida del Estado. La determinación fundamental de este hecho viene constituida por la sacral desigualdad entre la voluntad y la propiedad particular. El principio romano consiente únicamente la *aristocracia* como constitución propia suya, si bien ella no es pronto en sí misma más que una especie de antítesis y desigualdad. Únicamente por medio de la indigencia y el infortunio esta antítesis logra una momentánea reconciliación; pues dicha antítesis encierra en sí un doble poder cuya dureza y maligna aspereza pueden ser reducidas a una violenta unidad sólo mediante una dureza todavía mayor.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA HISTORIA DE ROMA HASTA LA SEGUNDA GUERRA PÚNICA

En el primer período se distinguen de por sí varios momentos. Es en él que el Estado romano empieza a formarse bajo el gobierno de reyes, pasando luego a tener un estatuto republicano y a ser presidido por cónsules. Tienen lugar las luchas entre patricios y plebeyos, y luego que éstas fueron dirimidas por la satisfacción que se dio a las reivindicaciones plebeyas, reinó una tranquilidad interior, y Roma adquiere un robustecimiento que le permite acometer victoriosamente la lucha con el pueblo que hasta aquel momento marcaba la pauta del proceso de la historia.

[La época de la monarquía]

Por lo que respecta a las noticias existentes sobre los primeros reyes romanos, no hay dato alguno sobre esta materia que, sometido a la crítica, se haya visto exento de las mayores contradicciones; sin embargo se ha exagerado cuando se han considerado todas esas noticias como falsas. Se habla en total de siete reyes, y aun la crítica más estricta debe admitir que los últimos de ellos son absolutamente históricos. Rómulo queda designado como el fundador de la consabida unión de salteadores, organizándola en forma de un Estado guerrero. Aun cuando las leyendas sobre él existentes se muestran imaginarias, sin embargo todo cuanto en ellas se cuenta no se aparta de lo que hemos

dicho sobre el espíritu romano. Al segundo rey, Numa, se le atribuye la introducción de las ceremonias religiosas. Este rasgo es muy digno de notarse por el hecho de que más tarde la religión hace las veces de un vínculo político, mientras que en otros pueblos las tradiciones religiosas aparecen ya en los tiempos más remotos y antes que todas las instituciones ciudadanas. El rey era, al propio tiempo, sacerdote («rex» se deriva de *réxein*, ofrecer sacrificios). Igual que en todos los comienzos de los Estados, lo político se halla unido con lo sacerdotal, dando lugar a una teocracia. En tal caso el rey es el que está al frente de los privilegiados con la posesión de los «sacra».

La distinción de los ciudadanos ilustres y poderosos en senadores y patricios tuvo lugar ya en tiempos de los primeros reyes. Se cree que Rómulo instituyó cien «patres», aunque la crítica más estricta lo pone en duda. Algunas ceremonias religiosas occidentales, los «sacra», se convirtieron en signos distintivos permanentes y notas características de las «gentes» y de las clases sociales. Paulatinamente se fue desarrollando la organización interior del Estado. Livio dice que Numa estatuyó todo lo divino, y que Servio Tulio introdujo la división de clases y el «census», por el que se determinaba la participación de cada cual en los asuntos públicos. Los patricios se mostraron descontentos de esto, y más aún porque Servio Tulio canceló una parte de las deudas de los plebeyos y regaló a los más pobres tierras que eran del Estado, con lo cual se convirtieron en propietarios. Dividió el pueblo en seis clases; la primera de ellas, junto con los nobles, sumaba noventa y ocho centurias, pero las restantes eran relativamente menores. Como se votaba por centurias, la primera clase era la que venía a ejercer un mayor peso. Parece que en los primeros tiempos el poder era privativo de los patricios; pero a consecuencia de la división de Servio no conservaron más que una simple preponderancia, lo cual explica su descontento de las disposiciones de Servio. Con Servio la historia se hace más precisa y segura, y bajo su antecesor, Tarquino el Antiguo, se aprecian vestigios de un cierto florecimiento. Niebuhr se sorprende de que, según Dionisio y Livio, la constitución más antigua fuera democrática, pues en la asamblea popular el voto de cada ciudadano había contado lo mismo. Pero Livio dice únicamente que Servio había abolido el «suffragium viritim». Pero con ocasión de haberse generalizado la condición de clientela, que absorbía la plebe, en los «comitiis curiatis» tenían voto únicamente los patricios, y por ese tiempo la expresión «populus» los designa tan sólo a ellos. Por lo tanto, Dionisio no se contradice cuando afirma que según las leyes de Rómulo la constitución fue estrictamente aristocrática.

Casi todos los reyes fueron extranjeros, lo cual resulta muy característico del origen de Roma. Numa, que sucedió al fundador de esta ciudad, según la narración era un sabino; el pueblo sabino, conducido por Tatio, se habría establecido en una de las colinas romanas bajo el reinado de Rómulo. Sin embargo, posteriormente aparece el país de los sabinos como un territorio aún del todo separado del Estado romano. A *Numa* le siguió *Tulo Hostilio*, y el nombre mismo de este rey denota ya un origen extranjero. *Anco Marcio*, el cuarto rey, era el sobrino de Numa; *Tarquino Prisco* descendía de un linaje corintio, como se dijo ya antes en otra ocasión. *Servio Tulio* era de Corniculum, una ciudad latina conquistada; *Tarquino el Soberbio* descendía de Tarquino el Antiguo. Bajo

ese último rey Roma se elevó hasta un gran florecimiento; parece que ya entonces se hizo un tratado comercial con los cartagineses, y cuando se quiere desechar esto como fantasioso se olvida la relación que ya en aquella época Roma tenía con Etruria y otros pueblos limítrofes que prosperaban en el comercio y la navegación. Los romanos ya entonces conocían muy bien el arte de la escritura y tenían ese discernimiento que tanto los distinguió y los llevó a aquella historiografía tan explícita que en ellos alabamos.

En el desarrollo de la vida buscaron —tal como ocurre también con frecuencia en la historia medieval europea— hallar en el pueblo un punto de apoyo para ganar terreno contra los patricios. Esto es cosa que de Servio Tulio se dice expresamente. El último rey, Tarquino el Soberbio, consultó poco al Senado sobre los negocios del Estado; no cuidó de completarlo cuando moría alguno de sus miembros, y en general procedió como si hubiera querido dejarlo extinguir del todo. Se produjo con esto una tensión que no necesitaba más que de un motivo para estallar. Y este motivo fue el hecho de que el hijo del rey violara la honra de una mujer, fue su intrusión en ese santuario íntimo. En el año 244 después de la fundación de Roma y 510 a.C. (si la fundación de Roma tuvo lugar en 753 a.C.) se expulsó a los reyes y se suprimió por siempre la monarquía.

[Los comienzos de la república. Situación social y política]

Los reyes fueron echados por los patricios, no por los plebeyos; así, si se quiere legitimar a los patricios como el linaje sagrado, la verdad es que ellos obraron en contra de la legitimidad, ya que el rey era su sumo sacerdote. En esta ocasión vemos cuánto estimaban los reyes el carácter sagrado del matrimonio. El principio de la interioridad y de la piedad («pudor») era lo religioso y lo intocable; y su violación da lugar a la expulsión de los reyes y más tarde también a la de los decenviros. Por tal motivo es evidente que entre los romanos imperaba la monogamia. No fue ésta introducida por una ley expresa; sólo incidentalmente se habla de ella en las instituciones, donde se dice que ciertos matrimonios entre parientes no están autorizados, porque el marido no puede tener dos mujeres. Únicamente en una ley de Diocleciano se dispone de un modo expreso que a ningún súbdito del imperio romano le está permitido poseer dos mujeres, por cuanto esto constituye una infamia, según un edicto pretoriano («cum etiam in edicto praetoris hujusmodi viri infamia notati sunt»). La monogamia, por tanto, es válida en sí y por sí, y se funda en el principio de la interioridad.

Por último, hemos de hacer notar aún que en Roma la realeza no desapareció, como en Grecia, por el hecho de que las familias reales se extinguieron por sí mismas, sino que se las expulsó con odio. El rey, el sumo sacerdote mismo, había obrado sacrílegamente; el principio de la interioridad se sublevaba contra esto, y los patricios, llevados por él a un sentimiento de independencia, repudiaron la realeza. Es con este mismo sentimiento que más tarde la plebe se levantó contra los patricios y se enfrentaron los latinos y demás compatriotas con los romanos hasta que se estatuyó en todo el territorio romano la

igualdad de las personas privadas (se libertó también a innumerables esclavos) y se la aseguró a todos por simple despotismo.

Livio observa que Bruto encontró el momento adecuado para la expulsión de los reyes, pues si hubiese tenido lugar antes el Estado se habría desmoronado. ¿Qué habría sucedido —pregunta— si se hubiera desatado antes a esa multitud errante, cuando la convivencia no había todavía aunado los pechos de todos? La constitución política se hizo ahora republicana según el nombre. Si consideramos esto con mayor exactitud, se ve claramente (Livio, II, 1) que, en el fondo, no se verificó ningún otro cambio que éste: el poder, que antes se depositaba en el rey como *permanente*, ahora pasaba a *dos* cónsules *elegidos por un año*. Ambos poseían idénticos poderes para cuidar los asuntos relativos tanto a la guerra como al derecho y a la administración, pues los pretores, como jueces supremos, no aparecieron sino más tarde.

Al comienzo los cónsules tenían aún en sus manos plenos poderes; pero se hallaron muchas dificultades tanto en lo que mira al exterior como al interior. Pues la historia de Roma entra en una época tan turbulenta como le pasó a la historia de Grecia después de la decadencia de las familias reales. En primer lugar los romanos hubieron de sostener una lucha difícil con su rey destronado, quien había buscado y conseguido ayuda entre los etruscos. En la guerra contra Porsena los romanos perdieron todas sus conquistas, es más, perdieron incluso su independencia: fueron dominados y hubieron de entregar las armas y rehenes; según una expresión de Tácito (*Hist.*, 3, 72) parece que incluso Porsena tomó a Roma. Después de la expulsión de los reyes comienza pronto también la lucha entre patricios y plebeyos; pues la supresión de la realeza favoreció únicamente a la aristocracia, a la que pasó el poder que tenían los reyes, y la plebe perdió la protección que en éstos había encontrado. En esta época todo el poder gubernativo y judicial, así como todos los bienes del Estado, se hallaba en manos de los patricios; el pueblo, en cambio, arrastrado incesantemente a la guerra, no podía dedicarse a las ocupaciones pacíficas, las industrias no podían prosperar, y la única ganancia de los plebeyos era la participación que tenían en el botín de guerra. Los patricios hacían cultivar sus propiedades por esclavos y otorgaban parte de sus fincas rurales a sus clientes, los cuales disfrutaban del usufructo de las mismas a cambio de ciertas entregas y contribuciones, es decir, como arrendatarios. Por el tipo de prestaciones de los clientes, esta relación era muy parecida a la relación feudal: debían pagar contribuciones cuando se casaban las hijas del «patronus», y también para lograr el rescate del patrón o sus hijos cuando habían caído prisioneros, para ayudarlos a conseguir cargos públicos o a resarcirse de lo que habían perdido en procesos. En manos de los patricios se hallaba también la administración de justicia, y por cierto sin que hubiera leyes bien precisas y escritas; semejante deficiencia debía más tarde ser subsanada gracias a los decenviros. Todo el poder gubernativo pertenecía a los patricios, pues se hallaban en posesión de todos los cargos, del consulado y, luego, del tribunado militar y de la censura (instituida en el año 311 u. c.); por lo cual tanto el gobierno efectivo como la inspección eran cosas privativas suyas.

Digamos, por último, que los patricios eran también quienes constituían el Senado.

Una cuestión importante es la de cómo se proveía el Senado. Sobre esto, empero, no había nada preciso estipulado. Dijimos de Rómulo que había fundado el Senado, componiéndolo de cien miembros; los reyes siguientes aumentaron este número, fijándolo Tarquino Prisco en trescientos. Junio Bruto completó de nuevo el Senado, que contaba con muchas bajas. En lo sucesivo parece que los censores, y a veces los dictadores, proveyeron el Senado. En la segunda guerra púnica, año 538 u. c., fue elegido un dictador que nombró a ciento setenta y siete nuevos senadores: escogió para esto a los que habían desempeñado dignidades curiles, a ediles de la plebe, a tribunos del pueblo y cuestores, y a ciudadanos que habían ganado los «spolia opina» o la «corona cívica». Con César el número de senadores se elevó a ochocientos, y Augusto los redujo a seiscientos. Se ha considerado como un grave descuido de los historiadores romanos el hecho de que tan poca información hayan dado sobre la composición y provisión del Senado; pero este punto, que parece tener para nosotros una inmensa importancia, no la tenía tanto para los romanos: no les importaban demasiado las determinaciones formales, sino que lo que para ellos contaba al máximo era el modo como era regido el Senado. ¿Cómo puede pensarse, en general, que el derecho constitucional de los antiguos romanos estuviera fijado con tanta precisión, y esto en una época que se tiene incluso por mítica y cuya tradición se mira como épica?

[Las reivindicaciones de los plebeyos]

En este estado de sumisión, el pueblo se encontraba en una situación análoga, por ejemplo, a la de los irlandeses en Gran Bretaña no hace aún muchos años, al hallarse también excluido por entero del gobierno. Varias veces se sublevó y se vio echado de la ciudad. A menudo rehusó también prestar el servicio militar; la verdad es que resulta muy sorprendente el hecho de que el Senado haya podido oponer una resistencia durante tanto tiempo a una multitud incitada por la opresión y ejercitada en la guerra, pues lo fuerte de la lucha duró más de cien años. La circunstancia de que se pudiera sujetar al pueblo durante tanto tiempo revela todo el respeto que éste profesaba al orden legal y a los «sacra». Pero al fin hubo de suceder que a los plebeyos se les reconocieron sus justas demandas e incluso a menudo se les perdonaron sus deudas. La crueldad de los patricios y la de sus acreedores, a quienes los primeros habían de pagar lo que les debían por medio de trabajo de esclavos, fue lo que movió a la plebe a sublevarse.

Reclamó primero y obtuvo sólo lo que había tenido ya en tiempo de los reyes, a saber, posesión de bienes y protección contra los poderosos. Recibió asignaciones de terrenos y se le concedieron también los llamados tribunos de la plebe, es decir, funcionarios que podían oponer el veto a todas las decisiones del Senado. Al principio el número de tribunos se redujo a dos, y posteriormente fueron diez. Esto, con todo, más bien resultó desfavorable para la plebe; pues bastaba con que el Senado se ganara a uno de los tribunos para que, con la oposición de éste, se anulara la decisión de todos los

demás. A la vez que eso, la plebe consiguió el derecho de apelación al pueblo; consistía éste en que todo condenado que se veía víctima de una coacción autoritaria podía apelar a la decisión del pueblo; tenemos ahí un privilegio de incalculable importancia para la plebe y que irritó a los patricios de un modo singular. Más adelante, por repetidas instancias del pueblo se nombró a *decenviros* —al tiempo que se suprimía a los tribunos de la plebe— para que suplieran la falta de una legislación mejor precisada; lo que hicieron fue abusar claramente del ilimitado poder de que disponían, haciéndolo degenerar en tiranía, hasta que se los expulsó por resultar perjudiciales, parecidamente a como había sucedido con los reyes. Entretanto, el servilismo de la clientela había menguado; después de los decenviros los clientes desaparecieron cada vez más, pasando a engrosar la plebe, la cual, reunida en asambleas populares propias presididas por sus tribunos, toma decisiones («plebiscita») incluso sobre asuntos del Estado; el Senado no podía de por sí otorgar más que «senatus consulta», y los tribunos tenían ya la misma facultad que el Senado de oponer el veto a los comicios y elecciones. Poco a poco consiguieron los plebeyos que se les abriera el camino a todas las dignidades y cargos; pero al principio un cónsul, un edil, un censor, etc., plebeyos no eran iguales a los correspondientes patricios, a causa de los «sacra» que éstos conservaban en su poder; pasó también mucho tiempo desde esta concesión hasta que un plebeyo llegó efectivamente a ser cónsul. El tribuno de la plebe Licinio fue quien fijó el conjunto de todas estas disposiciones, sucediendo esto en la segunda mitad del siglo cuarto (año 387 u. c.).

Lo principal que hizo Licinio fue el proponer la «lex agraria» sobre la que tanto se ha escrito y discutido entre los eruditos modernos. Los autores de esta ley suscitaron en Roma en aquella época las mayores convulsiones. De hecho, los plebeyos fueron despojados de casi todas sus propiedades, y lo que hicieron las Leyes Agrarias fue otorgarles pedazos de tierras sea en las proximidades de Roma sea en regiones conquistadas a las que luego había que colonizar. En tiempos de la república vemos a menudo que los generales adjudicaron tierras al pueblo, aunque luego se los acusó siempre de simpatizar con la realeza, pues los reyes se habían distinguido por elevar a la plebe. La Ley Agraria estipulaba que ningún ciudadano debía poseer más de quinientas fanegas de tierras: según esto los patricios debían devolver una gran parte de sus propiedades. *Niebuhr* ha realizado unas investigaciones particularmente extensas sobre las Leyes Agrarias, creyendo haber hecho importantes descubrimientos. Viene a decir que no se pensó nunca en violar el sagrado derecho de la propiedad, sino que lo que hizo el Estado fue tan sólo poner a disposición de la plebe una parte de los terrenos públicos usurpados por los patricios; el Estado poseía el derecho de seguir disponiendo de estos bienes como propios. Hago observar aquí sólo incidentalmente que Hegewisch había hecho ya este descubrimiento antes que Niebuhr; y que éste toma los demás datos conducentes a su afirmación de Apiano y de Plutarco, o sea, de historiadores griegos, de los cuales dice él mismo que no se puede recurrir a ellos más que en caso extremo. ¡Cuántas veces habla Livio de las Leyes Agrarias, cuántas veces hablan también de ellas Cicerón y otros y, sin embargo, no se logra establecer nada seguro sobre las mismas!

Esto constituye una nueva prueba de la inexactitud de los escritores romanos. Todo este asunto viene a reducirse, en último término, a una cuestión jurídica estéril. Las tierras de las que se posesionaron los patricios, o en las que se establecieron las colonias, fueron originariamente tierras del Estado; pero sin duda que pertenecieron también a sus poseedores, y no se gana absolutamente nada con querer afirmar que no fueron nunca más que tierras públicas. En ese hallazgo de Niebuhr se trata únicamente de una distinción insignificante que existe sin duda en su forma de pensar, mas no en la realidad.

La ley licinia fue en verdad promulgada, pero pronto se hizo caso omiso de ella y fue violada. El propio Licinio Estolón, que había propuesto la ley, fue penado por poseer más bienes de los autorizados, y los patricios se opusieron con el máximo empeño a la vigencia de esta ley. Debemos aquí de un modo general llamar la atención sobre la diferencia que media entre las circunstancias romanas, las griegas y las nuestras. Nuestra sociedad civil se basa en otros principios, y no le son adecuados los de esas sociedades antiguas. Los espartanos y atenienses, que no habían llegado aún a la abstracción propia de los romanos, no se preocupaban por el derecho como tal; se contentaban con que los ciudadanos tuvieran los requeridos medios de subsistencia y con exigir del Estado que cuidara de ello.

[El pueblo romano llega a un momento de madurez]

El momento primordial en el primer período de la historia de Roma está en que la plebe consigue el derecho de poder desempeñar las mayores dignidades del Estado, y en que, mediante la participación que logra también en los bienes raíces, queda asegurada la subsistencia de los ciudadanos. Sólo mediante esta unión del patriciado y la plebe llegó Roma a poseer una auténtica consistencia interior, y sólo desde entonces le fue posible al poder romano desplegarse hacia el exterior. Estamos en un momento en que se hallan satisfechos los intereses de todos y en que se experimenta un general cansancio de las luchas intestinas. Cuando los pueblos se dirigen al exterior después de disturbios civiles, es cuando más fuertes aparecen; pues se hallan aún bajo la influencia de los anteriores incentivos y, no habiendo ya en el interior objeto alguno en el que descargar su acometividad, van en su busca hacia el exterior. Este impulso de los romanos pudo disimular por un momento las deficiencias inherentes a la mencionada unión social; se había producido el equilibrio, pero sin un auténtico centro, sin un punto de apoyo. La posición debía despuntar luego de nuevo de un modo temible; mas antes había de mostrarse la gran talla de los romanos en la guerra y en la conquista del mundo. El poder, la riqueza y la gloria que aportaron esas guerras, no menos que la miseria que las acompañó, mantuvieron la unión interior de los romanos.

Su valor y su disciplina militar les dieron la victoria. La estrategia romana ofrece especiales peculiaridades frente a la griega y a la macedónica. La potencia de la falange residía en su carácter masivo. Las legiones romanas eran también unidades cerradas,

pero al propio tiempo tenían una organización interna: reunían en tropas ligeras los dos extremos de la masa y de las fuerzas dispersas, manteniendo la cohesión interior al propio tiempo que se facilitaba el despliegue. En el ataque, arqueros y honderos precedían al ejército, dejando luego que fuera la espada la que decidiera el combate. Resultaría pesado seguir las guerras de los romanos en Italia; sea porque de por sí carecen de importancia —y tampoco puede suscitar demasiado interés la retórica a menudo vacua de los generales, tal como la transcribe Livio—, sea por la cortedad de alcances de los historiadores romanos, según los cuales vemos que los romanos mantienen guerras sólo con *enemigos* en general, sin que se nos diga ya nada más sobre las características de ellos (los etruscos, samnitas y ligurios, por ejemplo), pese a haber luchado contra los mismos durante varios siglos. Tratándose de guerras es típico de los romanos, que tienen en favor suyo el gran derecho de la historia universal, que hayan pretendido siempre hacer valer también sus pequeños derechos que constaban en declaraciones y tratados, defendiéndolos como haría un abogado, por así decirlo, cuando sufrieron pequeñas violaciones. La verdad es que en embrollos políticos de este género cada cual puede reprochar algo a la otra parte, siempre que quiera o que juzgue provechoso el hacerlo.

Los romanos hubieron de sostener largas y difíciles luchas con los samnitas, los etruscos, los galos, los marsos, los umbrios y los brutios antes de que pudieran hacerse los dueños de toda Italia. Desde allí su dominación se dirigió hacia el sur: se asentaron en Sicilia, donde los cartagineses habían guerreado ya durante mucho tiempo; luego se extendieron hacia el oeste, y desde Cerdeña y Córcega pasaron a España. Pronto tuvieron que vérselas a menudo con los cartagineses, viéndose obligados a crear una flota para poder hacerles frente. El dar este paso resultaba antiguamente mucho más fácil de lo que sería hoy, en que la marina exige muchos años de ejercicio y notables conocimientos. La guerra por mar no era entonces muy diferente de la guerra por tierra.

Con esto hemos finalizado la primera época de la historia de Roma, en la que los romanos, gracias a los pequeños negocios de sus guerras, se convirtieron en los capitalistas de la auténtica fuerza, con la que debían hacer su entrada en el escenario mundial. El total de los dominios romanos no se hallaba demasiado extendido: se habían establecido sólo unas pocas colonias más allá del Po, y en el sur se hallaba una gran potencia enfrentada al poder romano. Luego la segunda guerra púnica es la que provoca la gigantesca colisión entre los dos Estados más fuertes que había; por esta guerra los romanos entraron en contacto con Macedonia, Asia, Siria y después también con Egipto. Italia y Roma continuaron siendo el centro de ese gran imperio que se extendió hasta muy lejos; pero este centro, según ya dijimos, es no poco convencional y forzado. Este gran período del roce de Roma con otros Estados y de los múltiples embrollos que de aquí se siguieron ha sido descrito por el noble aqueo Polibio, quien hubo de ser testigo de cómo su patria sucumbía ante la vileza de las pasiones de los griegos y ante la bajeza y la inexorable decisión de los romanos.

SECCIÓN SEGUNDA

ROMA DESDE LA SEGUNDA GUERRA PÚNICA HASTA EL IMPERIO

De acuerdo con la división que hemos establecido, el segundo período comienza con la segunda guerra púnica, acontecimiento que decide y determina el predominio de Roma. En la primera guerra púnica los romanos habían demostrado ser superiores a la poderosa Cartago, que se hallaba en posesión de gran parte de las costas de África y del sur de España, y se había asentado en Sicilia y en Cerdeña. La segunda guerra púnica derribó el poderío de Cartago. El elemento en el que dicho Estado se movía era el mar; no contaba Cartago con un territorio suyo originario, no formaba una nación ni tenía un ejército nacional, sino que su ejército se componía de las tropas de los países sometidos y anexionados. A pesar de esto, con ese ejército formado de las más diversas naciones, el gran Aníbal se vio a un paso de hacer sucumbir a Roma. Sin apoyo alguno, y gracias únicamente a su genio, se mantuvo durante dieciséis años en Italia haciendo frente a la tenacidad y resistencia que le oponían los romanos; durante este tiempo los Escipiones conquistaron España, pactando alianzas con los príncipes africanos. Al fin se vio precisado Aníbal a acudir presuroso en ayuda de su patria que se veía acosada; perdió en 552 u. c. la batalla de Zama, y después de treinta y seis años de ausencia vio de nuevo su ciudad natal, a la que ahora creyó deber aconsejar la paz.

El resultado de la segunda guerra púnica, pues, trajo consigo el indiscutible predominio de Roma sobre Cartago; en esta guerra los romanos se enfrentaron con el rey de Macedonia, quien fue derrotado cinco años después. Luego le tocó el turno a Antíoco, rey de Siria. Éste opuso a los romanos un formidable ejército, pero fue derrotado en Termópilas y en Magnesia, viéndose obligado a cederles Asia Menor hasta el Tauro. Después de la conquista de Macedonia, tanto ésta como Grecia fueron declaradas libres por los romanos; al hablar del anterior pueblo histórico ya nos hemos explicado sobre lo que significaba este linaje de liberación. Es ahora que tuvo lugar la tercera guerra púnica, pues Cartago se había levantado de nuevo excitando los celos de los romanos. Tras una larga resistencia, la ciudad fue tomada y reducida a cenizas. Desde este momento la Confederación Aquea no podía ya subsistir durante mucho tiempo: los romanos provocaron la guerra, destruyeron a Corinto el mismo año que a Cartago y convirtieron a Grecia en una provincia. La caída de Cartago y el sometimiento de Grecia fueron los momentos decisivos a partir de los cuales los romanos extendieron su dominación.

[En el Estado romano comienza una temible degeneración]

Roma parecía ahora hallarse completamente segura; no había ninguna potencia extranjera que se le enfrentara. Se había hecho dueña del Mediterráneo, es decir, del centro de toda

la civilización. En este período de victorias cautivan nuestras miradas sus personajes afortunados y éticamente grandes, en particular los Escipiones; y lo fueron —si bien Escipión el Mayor acabó sus días desgraciadamente en el exilio— porque contribuyeron a la salud y plenitud de su patria. Pero después de haberse apaciguado ya el sentido de patria y el impulso dominador de Roma, en seguida irrumpe también en el Estado romano una corrupción masiva. En estas circunstancias la grandeza de la individualidad se refuerza, tanto en intensidad como en medios, a través de acontecimientos que contrastan. Desde este momento vemos reaparecer, en otra forma, la antítesis en sí de Roma, y la época que cierra el segundo período representa también, asimismo, la segunda mediación de la antítesis. *Contemplábamos antes la antítesis en la lucha de los patricios contra los plebeyos; ahora adopta la forma del enfrentamiento de los intereses particulares con la conciencia patriótica*, y el sentido político no mantendrá ya esa antítesis en el requerido equilibrio. Junto a las guerras en pro de la conquista, el botín y la gloria, aparece más bien ahora el temible espectáculo de las inquietudes civiles en Roma y de las guerras intestinas. No se da aquí el mismo resultado que entre los griegos después de las guerras médicas, consistente en un bello florecimiento de la cultura, el arte y la ciencia, en el que el espíritu disfruta interior e idealmente de aquello que antes ha realizado de un modo práctico.

Al período de la fortuna exterior de las armas, habría podido seguir una satisfacción interna sólo a condición de que el principio de la vida de los romanos hubiera sido más concreto. Pero ¿qué habría sido ese algo concreto que ellos, habiéndolo sacado de su interior, pudieran haberlo llevado a su conciencia por medio de la fantasía y el pensamiento? Sus espectáculos predilectos eran los triunfos, los tesoros de los botines de guerra y los prisioneros de todas las naciones que fueron sometidas implacablemente bajo el yugo de la dominación abstracta. Lo concreto que los romanos encuentran en sí es únicamente esa unidad sin espíritu, y el contenido determinado puede hallarse sólo en la particularidad de los individuos. La tensión de la virtud se ha aflojado desde el momento en que el peligro ha pasado ya. En tiempos de la primera guerra púnica el estado de alarma unía los ánimos de todos para la salvación de Roma. Incluso en las guerras siguientes con Macedonia, con Siria y con los galos al norte de Italia se hallaba aún en cuestión la existencia del conjunto. Sin embargo, una vez eliminado el peligro de Cartago y de Macedonia las guerras que siguieron fueron cada vez más una mera consecución de triunfos, y lo único que interesaba era acumular los frutos que reportaban. Se utilizó a los ejércitos para asuntos de política y de individuos particulares, y como medio para conseguir riquezas, gloria y *dominación* abstracta. Las relaciones con otras naciones eran puras relaciones de fuerza y señorío. La personalidad nacional de los pueblos no suscitaba el respeto de los romanos, como sucede hoy día. No se admitía aún la legitimidad de los pueblos, ni los Estados se reconocían mutuamente su derecho esencial a la existencia. La igualdad de este derecho a la existencia lleva a la unión de los Estados, tal como sucede en la Europa moderna, o a una situación como la de Grecia, donde los Estados que se hallaban bajo el dios de Delfos gozaban de la misma legitimidad. No es de este tipo la relación adoptada por los romanos para con los demás pueblos, pues su dios

era únicamente Júpiter Capitolino, y no respetaban los «sacra» de las otras naciones (como los plebeyos tampoco habían respetado los de los patricios), sino que, en calidad de conquistadores en el sentido pleno de esta palabra, pillaban los paladiones de las naciones.

Roma mantuvo ejércitos permanentes en las provincias conquistadas y se envió a ellas como lugartenientes a procónsules y propretores. Los caballeros recaudaban las aduanas y tributos que habían arrendado al Estado. De este modo una red de semejantes arredantarios («publicani») se extendió por todo el mundo romano.

Catón decía después de cada reunión del Senado: «Ceterum censeo Carthaginem esse delendam»; y Catón era un romano auténtico. Por lo dicho, el principio romano se ofrece como la fría abstracción del dominio y del poder, y como el puro egoísmo de la voluntad frente a los demás, el cual no tiene en sí nada que sea ético, sino que adquiere un contenido sólo mediante los intereses particulares. El aumento de provincias repercutió en un acrecentamiento del particularismo interior y en los males de aquí surgidos.

De Asia se trajo a Roma el lujo y el sibaritismo. La riqueza fue recibida como botín, y no fruto de la propia industria ni de una laboriosidad honrada; de igual modo que la marina no nació de las necesidades del comercio, sino de fines bélicos. El hecho de que los medios con que contaba el Estado romano provinieran de la expoliación, tuvo como consecuencia que se produjeran en su seno desavenencias por las partes de botín correspondientes. Pues el primer motivo de que surgieran disensiones en el interior fue la herencia de Atalo, rey de Pérgamo, que había legado sus tesoros al Estado romano. Tiberio Graco hizo la propuesta de que fueran repartidos entre los ciudadanos romanos; también renovó las Leyes Agrarias de Licinio, las cuales habían sido completamente descuidadas con ocasión de que el mando supremo fue detentado por individuos particulares. El objetivo que perseguía era facilitar a los ciudadanos libres el tener bienes propios, y poblar Italia no de esclavos, sino de ciudadanos. Pero este noble romano sucumbió ante la codiciosa nobleza, pues la constitución romana ya no podía ser salvada por la constitución misma. Cayo Graco, hermano de Tiberio, persiguió el mismo elevado fin que él, y hubo de compartir su destino. En este momento empieza una degeneración desenfrenada, y al no existir ya para la patria ningún objetivo universal y esencial en sí mismo, forzosamente tanto las personalidades como el poder toman un carácter despótico.

La enorme corrupción de Roma se evidencia en la guerra con Yugurta, quien mediante el soborno se había ganado al Senado y así, impunemente, se permitía los mayores atropellos y crímenes. Roma experimentó una conmoción general con motivo de la lucha contra los cimbrios y teutones, que amenazaban la seguridad del Estado. Con gran esfuerzo fueron aniquilados los últimos junto a Aix, en la Provenza, y los primeros en la Lombardía junto al Adigio, por Mario, el vencedor de Yugurta. Luego se sublevaron los compatriotas de Italia porque no se les quería otorgar el derecho de ciudadanía romana que habían reclamado; y mientras los romanos se veían obligados a sostener, en la propia Italia, la lucha contra unas fuerzas colosales, recibieron la noticia de

que Mitrídates había mandado matar, en el Asia Menor, a ochenta mil romanos. Mitrídates era rey del Ponto, dominaba la Cólquida y los países del mar negro hasta la península Táurica, y a través de su yerno Tigranes podía levantar contra Roma a los pueblos del Cáucaso, de Armenia, Mesopotamia y una parte de Siria. Sila, que había mandado el ejército romano ya en la guerra con los compatriotas italianos, lo venció. Atenas, que hasta ahora había sido respetada, fue asediada y tomada, pero no fue destruida en consideración a los padres, según la expresión de Sila. Éste regresó luego a Roma, derrotó al partido popular acaudillado por Mario y Cinna, conquistó la ciudad y ordenó el asesinato metódico de ilustres romanos. Sacrificó a cuarenta senadores y a mil seiscientos caballeros a su ambición y afán de dominio.

Si bien Mitrídates había sido vencido no había sido sometido, y podía emprender de nuevo una guerra. Por este mismo tiempo Sertorio, un rey exilado, se había sublevado en España, luchó allí por espacio de ocho años y cayó únicamente a traición. La guerra contra Mitrídates fue concluida por Pompeyo; el rey del Ponto se suicidó cuando sus fuentes de recursos se vieron agotadas. Tuvo lugar también en esta época la guerra de los esclavos, en Italia. Una gran multitud de gladiadores y montañeses se habían reunido capitaneados por Espartaco, pero fueron vencidos por Craso. A toda esa confusión se añadió, además, una piratería general que fue rápidamente sofocada por Pompeyo, gracias a las severas medidas que tomó.

[Papel que desempeñan en Roma las grandes figuras personales]

Vemos, pues, cómo surgen en Roma las más temibles y peligrosas fuerzas, pero el poder militar de ese Estado consigue la victoria sobre todas ellas. Aparecen ahora grandes individuos, como en los tiempos de la decadencia griega. Las biografías de Plutarco vuelven también ahora a ser del mayor interés. El Estado no tenía ya en sí mismo ni solidez ni estabilidad; y de su desorganización surgieron esas colosales personalidades, respondiendo a una necesidad de crear en el Estado esa unidad que no existía ya en el alma de los ciudadanos. La desdicha de tales individualidades está en que no les es posible guardar un orden moral puro, pues lo que hacen va contra lo existente y es como un crimen. Hasta los más nobles entre ellos, los Gracos, no sólo usaron de la injusticia y violencia exteriores, sino que incluso se vieron envueltos en el crimen vulgar y en la violación del derecho. Pero cuanto quieren y hacen estos individuos goza de la superior legitimación conferida por el Espíritu del mundo, y en último término debe conocer la victoria. El Senado no podía detentar la autoridad del gobierno desde el momento en que carecía en absoluto de la idea de cómo organizar el gran imperio. El poder dependía del pueblo, que ahora no era más que un populacho que había de ser alimentado con trigo sacado de las provincias romanas. Hay que leer en Cicerón cómo todos los asuntos del Estado eran decididos tumultuosamente con las armas en la mano, interviniendo en ellos, por un lado, la riqueza y la coacción de los nobles, y por otro, la chusma en tropel. Los

ciudadanos romanos se adherían a individuos que los halagaban y que luego formaban facciones mediante las cuales poder apoderarse del mando de Roma. Es así como vemos, en el caso de Pompeyo y César, a lo mejor de Roma enfrentarse recíprocamente; de una parte está Pompeyo con el Senado y apareciendo, por consiguiente, como el defensor de la república; de la otra parte se halla César con sus legiones y la superioridad del genio. Esta contienda entre las dos más poderosas personalidades no podía dirimirse en Roma discutiendo en el foro. César se apoderó sucesivamente de Italia, de España y de Grecia, derrotó a su enemigo en Farsalia 48 años a.C., se aseguró de las actitudes de Asia y regresó luego a Roma como vencedor.

Con esto, el dominio romano del mundo recaía en un solo individuo. No hay que ver en este importante cambio algo casual, sino que fue *necesario* y condicionado por las circunstancias. En Roma no podía ya seguir en vigor la constitución democrática, pues se reducía a una mera apariencia. Cicerón, que se había ganado prestigio por su gran talento oratorio y que era hombre de mucha valía por su erudición, atribuye a los individuos y a sus pasiones el estado de corrupción de la república. Platón, a quien Cicerón pretendía imitar, tenía plena conciencia de que el Estado ateniense, tal como se ofrecía a su mirada, no podía subsistir, y por eso excogitó una constitución política que le parecía perfecta. Cicerón, por el contrario, no cree que sea imposible el seguir manteniendo la República romana, y no hace otra cosa que buscarle soluciones de momento; no tiene conciencia de la naturaleza del Estado ni más especialmente de la del Estado romano. También Catón dice de César: «Malditas sus virtudes, que han hundido mi patria en la ruina». Pero no es la casualidad de la aparición de César la que ha derribado a la república, sino que es la necesidad. *El principio romano consistía por completo en la dominación y en la fuerza militar: no tenía en sí ningún foco espiritual como objetivo, ocupación y goce del espíritu*. El fin patriótico de la conservación del Estado cesa tan pronto como el impulso subjetivo a dominar se convierte en pasión. Los ciudadanos se desentendían del Estado, pues no hallaban en él contentamiento objetivo alguno. Es de notar también que los intereses particulares de los individuos no tomaron la dirección que habían tomado en el caso de los griegos; pues éstos, frente a la incipiente corrupción de la realidad, crearon todavía las mayores obras de arte en pintura, en la plástica y en literatura, y muy especialmente cultivaron la filosofía. Las obras artísticas que los romanos trajeron de todas partes de Grecia no eran sus propias producciones, ni la riqueza era fruto de su industria, como en Atenas, sino fruto del pillaje. La elegancia y la cultura eran, como tales, cosas ajenas a los romanos; intentaron tomar de los griegos tales cosas, y a este objeto fue llevada a Roma una gran multitud de esclavos griegos. Delos fue el centro de este tráfico de esclavos, y parece que allí se compraron a veces en un solo día hasta diez mil esclavos. Esclavos griegos fueron los poetas y los escritores de los romanos, los dirigentes de sus fábricas y los pedagogos de sus hijos.

Era del todo imposible que en Roma subsistiera por más tiempo la república. Especialmente por los escritos de Cicerón se aprecia muy bien cómo se resolvían los negocios públicos atendiendo a la autoridad privada de los nobles, a su poder y a su riqueza, haciéndose todo en tumulto. En la república, pues, no había ya ni un solo

individuo en cuya voluntad pudiera hallarse fuerza moral. César —que puede servir como modelo de la eficacia romana, que tomaba sus decisiones del modo más razonable y las ponía por obra con la máxima actividad y sentido práctico, sin pasión— de acuerdo con el espíritu de la historia universal obró correctamente al crear la mediación y el tipo de contexto [nacional e histórico] que era requerido. César hizo dos cosas: aflojó la antítesis interior y, al propio tiempo, inauguró una nueva hacia el exterior. Pues el dominio del mundo había llegado hasta ahora sólo a la corona de los Alpes; y César abrió un nuevo escenario, fundó el teatro que debía convertirse ahora en el centro de la historia universal. Luego se hizo el dueño del mundo a través de una lucha que no se decidió en Roma misma, sino que hubo de consistir en la conquista de todo el orbe romano. Cierto es que hizo frente a la república, pero propiamente no se enfrentó más que con la sombra de ella, pues inerme se hallaba todo cuanto quedaba aún de la república. Pompeyo y todos los que estaban de parte del Senado ostentaron *su* «dignitas, auctoritas» y potestad particular como un poder de la república, camuflándose bajo este título una mediocridad que necesitaba de amparo. César acabó con el formulismo vacío de semejante título, se hizo el dueño y mediante la fuerza llevó a cabo, contra la particularidad, la cohesión del mundo romano. A pesar de esto, vemos a los hombres más preclaros de Roma opinar que la dominación de César es de carácter contingente, y todo lo que la acompaña se halla vinculado a la personalidad de este individuo: así pensaban Cicerón, Bruto y Casio; creían que una vez desaparecido *este* individuo la república volvería de por sí a reaparecer. Confundidos por este error tan notable, Bruto, una persona altamente noble, y Casio, más decidido que Cicerón, asesinaron al hombre cuyas virtudes estimaban. Pero en seguida después se hizo patente que el Estado romano únicamente podía ser conducido por un hombre solo, y los romanos debieron rendirse a esta evidencia; como suele ocurrir en general: puede decirse que un cambio político queda sancionado, en la opinión de las personas, por el mero hecho de que vuelva a producirse de nuevo. Por ejemplo, Napoleón fue derrotado dos veces, y dos veces se expulsó a los Borbones. Aquello que al principio parecía tan sólo casual y fortuito, gracias a la repetición se convierte en algo real y confirmado.

SECCIÓN TERCERA

[EL IMPERIO]

CAPÍTULO PRIMERO

ROMA EN EL PERÍODO DEL IMPERIO

En este período los romanos entran en relación con el pueblo que está destinado a ser, después de ellos, el pueblo operante en la historia universal. Hemos de considerar dicho período según dos facetas, la *profana* y la *espiritual*. En la faceta profana hay que destacar, a su vez, dos momentos fundamentales: en primer lugar el del *soberano* o mandatario, y luego la determinación que convierte a los individuos como tales en *personas*, es decir, el mundo del derecho.

Comenzando por lo que al *régimen imperial* se refiere, hay que notar que la autoridad romana resultaba tan desprovista de interés que el gran tránsito que supone el paso al imperio no modificó apenas nada en la organización. El emperador era «princeps senatus», censor, cónsul y tribuno: unía él en su persona todas estas dignidades que permanecían sólo de nombre, y el poder militar, que es lo que aquí principalmente interesa, se hallaba en sus únicas manos. La constitución era la forma completamente insustancial, en la cual quedaba violado todo lo que tenía una vitalidad y, por ende, el poder y la fuerza; y el único medio de conservarla como tal eran las legiones que el emperador tenía de continuo en las proximidades de Roma. Los asuntos del Estado eran, si se quiere, llevados por el Senado, y el emperador parecía ser tan sólo un miembro más; pero el Senado debía obedecer, y quien se resistía era castigado con la muerte y sus bienes quedaban confiscados. Por esto sucedía que aquellos que preveían una muerte ya segura se suicidaban para que, al menos, su familia pudiera conservar su patrimonio. El emperador más odiado por los romanos fue Tiberio, a causa de su disimulo; sabía utilizar muy bien la perversidad del Senado para perder a aquellos de esta asamblea a quienes él temía. El poder del «imperator» descansaba, como ya hemos dicho, en el ejército y en la guardia personal pretoriana que lo rodeaba. Pero no duró mucho tiempo, pues las legiones y, sobre todo, los pretorianos se hicieron conscientes de su importancia y pretendieron ocupar el trono. Al comienzo mostraron aún un cierto respeto por la familia de César Augusto; pero luego las legiones elegían a sus generales, escogiendo a los que se habían ganado su simpatía y favor, fuese ya por su valentía e inteligencia, ya incluso por sus regalos y su condescendencia con respecto a la disciplina.

En su cargo, los emperadores se condujeron de un modo natural y no se rodearon de boato y esplendor, al estilo oriental. Entre ellos hallamos rasgos de sencillez que causan asombro. Así, por ejemplo, Augusto escribe a Horacio una carta en la que le reprocha el no haberle dedicado ninguna poesía, y le pregunta si cree acaso que esto

podría deshonrarlo ante la posteridad. Algunas veces el Senado pretendió recuperar importancia nombrando emperadores; pero luego éstos o no podían de ningún modo mantenerse o lo conseguían sólo ganándose a los pretorianos mediante regalos. Por lo demás, la elección de los senadores y la formación del Senado eran cosas que dependían por completo del gusto del emperador. Las instituciones políticas se hallaban reunidas en la persona del emperador, no existía ya solidaridad ética alguna, la voluntad del emperador estaba por encima de todo, y ante él todas las cosas gozaban del mismo rango. Los libertos que rodeaban al emperador eran con frecuencia los más poderosos del imperio; pues la arbitrariedad no da pie a ninguna diferencia. En la persona del emperador es donde la subjetividad particular alcanza una realidad completamente desmesurada. Por este hecho de que la finitud del ser y del querer se convierte en algo ilimitado, el espíritu ha salido del todo fuera de sí. Esta arbitrariedad conoce sólo una frontera, que es la frontera de todo lo humano: la muerte; y aún la muerte ha venido a ser como un espectáculo. Así, Nerón tuvo una muerte que puede servir de ejemplo lo mismo al héroe más noble que a la persona más resignada.

Cuando la subjetividad particular se desborda por completo, carece de interioridad, no tiene futuro ni pasado, ni arrepentimiento, ni esperanza, ni temor, y carece de ideas, pues todo esto supone determinaciones y finalidades bien consolidadas; en nuestro caso, en cambio, toda determinación es cosa puramente fortuita. Esa subjetividad es el ansia, el deseo, la pasión, el antojo; dicho brevemente, es la arbitrariedad más ilimitada. No encuentra tampoco ninguna cortapisa en la voluntad de los demás, por cuanto aquí la relación de una voluntad a otra es la del señorío absoluto con la actitud de servidumbre. En todo el mundo conocido no hay voluntad alguna que se sustraiga a la voluntad del emperador. Pero bajo el dominio de este único señor se halla todo en *orden*; pues ello está en orden de igual modo que *existe*, y la dominación consiste precisamente en que todo se halle en armonía con el único señor. Por lo mismo, carece de todo interés cuanto hay de concreto en los caracteres de los emperadores, porque lo que importa no es precisamente lo concreto. Hubo emperadores de carácter noble y de índole elevada que se distinguieron especialmente por su cultura. Tito, Trajano y los Antoninos son notorios como muestra de ese tipo de caracteres severos para consigo mismos; pero ni siquiera ellos introdujeron ninguna transformación en el Estado; jamás hablaron de dar al pueblo romano una organización comunitaria basada en la libertad; fueron sólo como una feliz casualidad que pasa sin dejar huellas y lo deja todo tal como estaba. Pues los individuos se hallan en una posición en la que, por así decirlo, no obran por carecer de objeto con el que poder enfrentarse; les basta con querer, bien o mal, y eso *es* así. A los gloriosos emperadores Vespasiano y Tito les siguió Domiciano, el más brutal y execrable de los tiranos; no obstante, según los historiadores romanos en su reinado el orbe romano vivió en paz. Ya se ve que aquellos pocos puntos luminosos no cambiaron nada; todo el imperio se hallaba bajo la opresión de los tributos y la expoliación, Italia estaba despoblada y las tierras más feraces quedaban incultas. Esta situación se extendía sobre el mundo romano como una fatalidad.

El *segundo* momento que hemos de distinguir es la caracterización de los individuos

como *personas*. Los individuos estaban absolutamente igualados (sólo la esclavitud establecía una pequeña diferencia) y carecían de todo derecho político. Ya después de la guerra de los compatriotas italianos obtuvieron los habitantes de toda Italia el derecho de ciudadanía romana, y en el reinado de Caracalla se suprimió cualquier diferencia entre los súbditos de todo el imperio romano. El derecho privado desarrolló y completó esta igualdad. El derecho de propiedad se hallaba antes ligado por diversas distinciones que ahora han sido suprimidas. Veíamos a los romanos partir del principio de la interioridad abstracta, la cual en este momento se realiza como personalidad en el derecho privado. Pues el derecho privado estriba en que la persona vale como tal en la realidad que ella se da, es decir, en sus bienes. El cuerpo viviente del Estado y la conciencia romana que vivía en él como su alma quedan ahora reducidos a la particularización de un cadavérico derecho privado. Cuando el cuerpo físico se corrompe cada uno de sus puntos pasa a tener una vida propia y particular que, sin embargo, no es más que la vida miserable de los gusanos; así también vemos aquí que el organismo del Estado se ha disociado en esos átomos que son las personas privadas. La vida romana ofrece ahora esta situación: de un lado se halla la fatalidad y la universalidad abstracta de la dominación; y, de otro lado, la abstracción individual, la persona, que encierra la determinación consistente en que el individuo es algo en sí mismo, y esto no según lo que tiene éste de vida y de plenitud en su individualidad, sino como individuo abstracto.

El orgullo de los sujetos estriba en tener absolutamente la categoría de personas privadas; pues en tal caso el yo queda infinitamente legitimado. Pero el contenido de esta legitimación y lo mío no son más que una cosa externa; y la creación del derecho privado, que introdujo este elevado principio, venía ligada a la corrupción de la vida política. El emperador únicamente dominaba, no gobernaba. Pues faltaba el justo y ético término medio entre el que domina y los dominados, faltaba el vínculo de una constitución y organización del Estado; esta organización consiste en que en las poblaciones y provincias haya un sistema de círculos autónomos de vida que, ocupándose en lo que es de interés común, tomen parte efectiva en la administración general del Estado. Había ciertamente curias en las ciudades, pero carecían de importancia o eran empleadas tan sólo como medios de oprimir a los individuos y expoliarlos de un modo legal. Por tanto, lo que se hallaba ante la conciencia de las personas no era la patria o una similar unidad moral, sino que se veían ellas única y exclusivamente constreñidas a resignarse a la fatalidad y a llegar a una perfecta indiferencia de la vida, la cual buscaban a través ya de la libertad de pensamiento ya del placer sensitivo inmediato.

Con lo cual el hombre se hallaba o bien en conflicto con la existencia o bien abandonado a una existencia sensible. Encontraba su determinación, unas veces, en el esfuerzo por procurarse los medios de disfrute consiguiendo el favor del emperador o, tal vez, mediante la violencia, la adulación y la astucia; otras veces buscaba su sosiego en la filosofía, que era lo único que podía aún ofrecer algo consistente y que fuera en sí y por sí. Pues los sistemas de aquella época —el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo—, aunque opuestos unos a otros, llevaban todos a lo mismo, a saber: hacer al espíritu

indiferente frente a todo lo que ofrece la realidad. Es por eso que aquellas filosofías se hallaban tan extendidas entre los sabios, pues por medio del pensamiento —la actividad que produce lo universal— engendraban la imperturbabilidad de la persona. Pero esta conciliación interior conseguida por la filosofía era sólo una conciliación abstracta, en el puro principio de la personalidad; pues el pensamiento que como puro se hacía a sí mismo objeto y se conciliaba carecía absolutamente de objeto; y lo que la imperturbabilidad del escepticismo, por su parte, convertía en finalidad de la voluntad era la falta misma de finalidad. La filosofía no supo más que la negación de todo contenido y no hizo otra cosa que aconsejar la desesperación a un mundo que ya no tenía nada consistente. Era incapaz de satisfacer al espíritu vivaz que exigía una conciliación de tipo superior.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CRISTIANISMO

[El cristianismo como superación de los principios griego, romano y judío]

Hicimos notar que César inauguró el mundo nuevo en su faceta real; lo que se refiere a su faceta espiritual y a la existencia interior se inició con Augusto. Al comienzo del imperio, cuyo principio hemos constatado como la finitud que se eleva a la infinitud y como la subjetividad particular, nació la salvación del mundo en este mismo principio de la subjetividad. Pues nació como un hombre aparecido como *este* hombre, en subjetividad abstracta; pero de un modo tal que, al revés de lo que veíamos en el caso del imperio, la finitud es únicamente la forma de su manifestación, siendo la esencia y el contenido de ésta, más bien, la infinitud y el ser-por-sí absoluto. El mundo romano, tal como ha sido descrito, en su perplejidad y en el dolor de hallarse abandonado por Dios, provocó la ruptura con la realidad y el ansia común de una satisfacción que sólo puede alcanzarse interiormente en el espíritu, y preparó el terreno para un mundo espiritual más elevado. Fue la fatalidad que aplastó a los dioses y la vida alegre de que gozaban, y fue el poder que purificó de toda particularidad al alma humana. Por eso mismo la situación entera del mundo romano se parece al aposento donde nace un nuevo espíritu superior que fue revelado con la *religión cristiana*; y el sufrimiento de este mundo romano es como los dolores de parto. Este espíritu superior trae en sí la conciliación y la satisfacción del espíritu, por cuanto el hombre adquiere la conciencia del espíritu en su universalidad e infinitud. *El objeto absoluto, la verdad, es el espíritu; y puesto que el hombre mismo es espíritu, se encuentra presente a sí mismo en este objeto, con lo cual en su objeto absoluto ha hallado, a la vez, el Ser y su ser*. Mas para que sea anulada la objetividad del ser y el espíritu esté consigo mismo, debe ser negada la natureidad del espíritu, en la que el hombre es particular y empírico, a fin de que quede suprimido lo

ajeno y pueda realizarse la conciliación del espíritu.

Sólo al ser Dios considerado como uno y trino es conocido como *espíritu*. Este nuevo principio es el gozne sobre el cual gira la historia universal. La historia llega *hasta aquí* y *aquí* comienza. «Cuando los tiempos fueron cumplidos, envió Dios a su Hijo», dice la Biblia. Esto no significa otra cosa que esto: la autoconciencia había alcanzado aquellos momentos que pertenecen al concepto del espíritu, y había llegado a la necesidad de captar de un modo absoluto estos momentos. Hemos de mostrar esto con mayor detenimiento.

Dijimos de los griegos que la ley era para su espíritu: «Hombre, conócete». El espíritu griego era conciencia del espíritu, pero del espíritu limitado que tenía el elemento natural como ingrediente esencial. Sobre éste imperaba sin duda el espíritu, pero la unidad de lo dominante con lo dominado era todavía natural; el espíritu aparecía como determinado en una multitud de individualidades dadas en los espíritus nacionales y en los dioses, y era representado mediante el arte, en el que lo sensible alcanza a ser centro de la forma y la figura bellas, pero no pensamiento puro.

El momento de la interioridad, que faltaba en los griegos, lo hemos hallado en los romanos; pero como era formal e indeterminado en sí, su contenido lo tomó de la pasión y la arbitrariedad; es más, cabía en él que las mayores infamias se juntaran a un temor a la Divinidad (*vid*. lo dicho por Híspala sobre las bacanales, en Tito Livio, 39, 13). Este elemento de la interioridad sigue luego siendo realizado como personalidad de los individuos, realización que es adecuada al principio y tan abstracta y formal como él. Como este Yo, soy yo infinito por mí, y la existencia mía es lo que tengo *[mein Eigentum]* y mi reconocimiento como persona. Esta interioridad no va ya más lejos; en ella cesa todo contenido ulterior. Por este medio los individuos vienen a ser como átomos; mas al propio tiempo se hallan bajo la dura autoridad del único señor, la cual como «monas monadum» es la potestad sobre las personas privadas. Por lo mismo, este derecho privado es también la negación de la existencia y del reconocimiento de la persona, y esta situación del derecho supone una absoluta falta de derecho. En tal contradicción reside la indigencia del mundo romano. El sujeto, según el principio de su personalidad, queda habilitado sólo para ser objeto de posesión; y la persona de las personas sólo para posesionarse de los demás, de modo que el derecho individual es a un tiempo anulado y privado de derecho. Pero lo desgraciado de esta contradicción constituye la *educación del mundo*. Educación se deriva de conducir hacia algo; y en el fondo ha de haber alguna unidad firme y estable hacia la que se debe conducir y para la que se debe educar,[13] para que uno procure conformarse con el fin. Como medios que han de llevar a un fundamento absoluto están el dejar de obrar y el perder los hábitos adquiridos. La contradicción señalada en el mundo romano constituye la circunstancia de esa educación; es la educación de la cultura, a través de la cual la persona manifiesta al mismo tiempo su nulidad.

Mas en primer lugar esto sólo *a nosotros* nos parece educación; para los educandos *[Gezogenen]* es ésta un destino ciego al que se entregan en una pasividad embotada; falta aún la superior determinación consistente en que lo interior mismo se haga dolor y

nostalgia de que el hombre no solamente sea educado [o conducido], sino que este educar *[Ziehen]* se muestre como una conducción hacia dentro de sí. Lo que era tan sólo nuestra reflexión debe aparecer para el sujeto mismo como propio de él, de tal modo que éste se conozca en sí mismo como indigente y vano. La desdicha exterior debe convertirse, tal como ya hemos expresado, en dolor íntimo del hombre: debe sentirse éste como lo negativo de sí mismo, ha de comprender que su desgracia es la desgracia de su naturaleza y que es él en sí mismo lo escindido y lo discordante. Esta determinación de la educación de sí mismo, del dolor de la propia nulidad, de la indigencia personal y de esta nostalgia llevada más allá de ese estado de lo interior no hay que buscarla en el mundo romano propiamente dicho, sino en otra parte; ella es la que confiere al *pueblo judío* su significación e importancia a nivel de la historia universal, pues de ella ha salido algo tan sensacional como que el espíritu se hizo autoconciencia absoluta al reflejarse en sí mismo partiendo de un ser-otro que es su disarmonía y su dolor. La aludida determinación del pueblo judío la hallamos expresada del modo más puro y más bello en los salmos de David y en los profetas, cuyo contenido lo forman la sed que el alma tiene de Dios, el dolor tan profundo que siente ella por sus faltas y la petición de justicia y de piedad.

La descripción mística de este espíritu la hallamos al comienzo mismo de los libros judíos, en la historia del *pecado original*. Se dice allí que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, perdió la felicidad por haber comido del árbol de la ciencia del bien y del mal. El pecado reside aquí tan sólo en el conocimiento: éste es lo pecaminoso, y por él es como el hombre ha echado a perder su felicidad natural. Es una profunda verdad eso de que el mal radica en la conciencia, pues los animales no son buenos ni malos, como tampoco lo es el hombre simplemente natural. Sólo la conciencia puede producir la escisión entre el yo —entregado a una libertad sin límite, o sea, a la arbitrariedad— y el contenido puro de la voluntad, que es el bien. El conocimiento como abolición de la unidad natural constituye la caída en el pecado, la cual no es casual, sino que viene a ser la perenne historia del espíritu. Pues el estado de inocencia, ese paradisíaco estado, es el propio de los animales. El paraíso es un parque en el que pueden permanecer sólo los animales, no los hombres. Pues el animal forma con Dios una sola cosa, pero una cosa sólo en sí. Solamente el hombre es espíritu, o sea, algo por sí mismo. Pero este ser-por-sí, esta conciencia, supone, al propio tiempo, la separación del espíritu divino universal. Si yo, en mi libertad abstracta, me pronuncio contra el bien, aquí está cabalmente la circunstancia del mal. Por lo mismo el pecado original es el eterno mito del hombre gracias al cual éste es precisamente hombre. La permanencia en esta situación, no obstante, constituye el mal, y este sentimiento de dolor de uno mismo y de nostalgia lo hallamos en David cuando canta: Señor, crea en mí un corazón puro y un espíritu nuevo y *seguro*. Este sentimiento lo vemos ya en el pecado original, en el que sin embargo no se expresa aún la reconciliación, sino un estado permanente de desdicha. Pero se da ahí, a la vez, una promesa de la reconciliación, especialmente en este pasaje: «A la serpiente le será aplastada la cabeza»; pero aún más profundamente en estas palabras que dijo Dios cuando vio que Adán había comido de aquel árbol: «He aquí que Adán se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal». Dios confirma las palabras de la

serpiente.

Por tanto es una verdad en sí y por sí que el hombre, mediante el espíritu y el conocimiento de lo universal y lo particular, conoce a Dios mismo. Pero quien dice esto es el propio Dios, no el hombre, el cual permanece en desarmonía. No hay aún para el hombre reconciliación que lo satisfaga, no ha podido hallarse todavía cómo colmar de un modo absoluto y último todo el ser del hombre: esto son cosas que sólo para Dios son una realidad efectiva. Por de pronto, el sentimiento del dolor sobre sí continúa siendo lo último del hombre. Las primeras satisfacciones del hombre son las limitadas satisfacciones que le proporcionó la familia y la posesión de la tierra de Canaán. En Dios no tenía su contentamiento. Sin duda que a Dios se le ofrecen víctimas en el templo: se adopta con él una actitud propiciatoria mediante los sacrificios exteriores y la compunción interior. Pero el desarrollo del imperio romano arrebató al pueblo judío esa satisfacción externa que poseía en la familia y en la posesión de una tierra. Ya los reyes sirios lo habían sometido, pero sólo los romanos le quitaron su individualidad. El templo de Sión está destruido, y el pueblo que servía a Dios se halla disperso. No queda aquí, ya se ve, ni sombra de satisfacción, y el pueblo fue lanzado de nuevo al estado del mito primitivo, a la situación del dolor de la naturaleza humana en sí misma. A la fatalidad universal del mundo romano se le enfrenta ahora la conciencia del mal y un recurrir al Señor. Todo depende de que esta idea fundamental se amplíe hasta alcanzar un sentido objetivo universal y sea tomada como la esencia concreta del hombre y como la consumación de su naturaleza. Antes para los judíos esta sustancia concreta era la tierra de Canaán y eran ellos mismos, como pueblo de Dios. Pero ahora este contenido se ha perdido, lo cual ha dado lugar al sentimiento de desgracia y a desesperar de Dios, con quien aquella realidad se vinculaba esencialmente. Así, pues, la indigencia no consiste aquí en apatía ante una fatalidad ciega, sino en la infinita energía del anhelo. El estoicismo enseñaba tan sólo que lo negativo no existe y no hay dolor; pero la sensibilidad judía prefiere contar con la realidad y es en ella que pide la reconciliación; pues se basa en la unidad oriental de la naturaleza, es decir, de la realidad, de la subjetividad y de la sustancia de lo uno. Por la pérdida de la realidad puramente externa el espíritu se retrotrae en sí mismo; de este modo la vertiente de la realidad queda, gracias a su referencia a lo uno, purificada en una proyección a lo universal. La antítesis oriental entre luz y tinieblas viene aquí transferida al espíritu, y la oscuridad ahora es el pecado. Para la realidad negada no queda otra cosa que la subjetividad misma, la voluntad humana en sí como universal; y sólo mediante esto se hace posible la reconciliación. El pecado es el conocimiento del bien y el mal, como escisión; pero el conocimiento sana también el antiguo daño y es la fuente de la reconciliación infinita. Pues conocer significa precisamente destruir lo exterior y lo extraño a la conciencia, siendo con esto el retorno de la subjetividad en sí. Y esto, puesto ahora en la autoconciencia real del mundo, es la *reconciliación del mundo*. Del desasosiego del dolor infinito, desasosiego en el que se relacionan una con otra las dos partes de la antítesis, brota la unidad de Dios con la realidad puesta como negativa, o sea, con la subjetividad separada de Él. *La infinita pérdida es reparada sólo por su infinitud, y mediante ésta viene a hacerse ganancia infinita*.

[Sentido de la presencia de Jesucristo en el mundo]

La identidad entre el sujeto y Dios ocurre en el mundo *cuando los tiempos fueron cumplidos*: la conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad. El contenido de la verdad es el *espíritu* mismo, el movimiento viviente en sí mismo. La naturaleza de Dios consistente en ser puro espíritu se hace *patente* al hombre *en la religión cristiana*. Pero ¿qué es el espíritu? Es lo uno, lo infinito igual a sí mismo, la identidad pura que en la segunda fase se separa de sí misma como lo otro de sí misma, como el ser-por-sí y el ser-en-sí frente a lo universal. Pero esta separación queda anulada por el hecho de que la subjetividad atomizada, como simple referencia a sí, es ella misma lo universal, lo idéntico consigo mismo. Si decimos que el espíritu es la reflexión en sí mismo, por su absoluta diferenciación, el amor como sentimiento y el saber como espíritu, queda concebido como siendo *uno y trino*: el Padre y el Hijo, y esta diferencia en su unidad como el Espíritu. *Hay que advertir, además, que en esta verdad consta la relación del hombre con esta misma verdad*. Pues el Espíritu se pone frente a sí como a su otro y, por esta distinción, es regreso en sí mismo. Lo otro, concebido en la idea pura, es el Hijo de Dios; pero esto otro, en su particularización, es el mundo, la naturaleza y el espíritu finito; con lo cual también el espíritu finito queda puesto como un momento de Dios. Así, pues, el hombre mismo se halla comprendido en el concepto de Dios, y esta implicación puede expresarse afirmando que la religión cristiana establece la unidad de Dios con el hombre. Semejante unidad no puede ser concebida de un modo superficial, como si Dios sólo fuese hombre y el hombre, igualmente, sólo fuera Dios; sino que el hombre es Dios sólo en tanto que anula la natureidad y la finitud de su espíritu y se eleva hasta Dios. Pues el hombre que es partícipe de la verdad y que sabe que él mismo es un momento de la idea divina queda constreñido a desentenderse de su natureidad, pues lo natural es algo privado de libertad y de espiritualidad. En esta idea de Dios se contiene la *reconciliación* del sufrimiento y de la desdicha del hombre en sí. Pues ahora se sabe que tal desdicha es necesaria como mediadora en la unidad del hombre con Dios. Esta unidad que es en sí, en primer lugar no es más que para la conciencia pensante y especulativa; pero debe ser asimismo para la conciencia sensible representativa, ha de hacerse objeto para el mundo, ha de *manifestarse*, y por cierto en esa forma sensible del espíritu que es la forma humana. *Cristo se ha manifestado*: un hombre que es Dios y un Dios que es hombre; con esto ha surgido la paz y reconciliación para el mundo. Hemos de recordar aquí el antropomorfismo griego, del que dijimos que tuvo pocos alcances. Pues la claridad griega natural no llegó a la libertad subjetiva del yo mismo, ni a esta interioridad, ni a caracterizar el espíritu como un *este*.

La manifestación del Dios cristiano tiene aún otro rasgo: el de que es *única* en su especie; no puede ocurrir más que una vez, pues Dios es sujeto y, como subjetividad que se manifiesta, es exclusivamente un individuo. A los lamas se los elige siempre de nuevo, pues en Oriente Dios es conocido sólo como sustancia a la cual, por lo mismo, la forma infinita es únicamente exterior en una multiplicidad de concreciones. Mas la subjetividad como infinita referencia a sí tiene la forma en ella misma, y como manifestativa es una

sola, excluyendo todas las demás.

Pero, además, la existencia sensible en la que se halla el espíritu constituye tan sólo un momento pasajero. Cristo murió; solamente en cuanto muerto subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios, y únicamente en cuanto tal es espíritu. Dice Él mismo: *Cuando yo no esté ya con vosotros el Espíritu os guiará en toda verdad*. Sólo el día de Pentecostés fueron los apóstoles llenos del Espíritu Santo. Cristo como viviente no fue para los apóstoles lo que fue luego para ellos como espíritu de la comunidad: sólo en calidad de tal se hizo para ella verdadera conciencia espiritual. Tampoco sería correcto que recordáramos a Cristo solamente como a una persona histórica. Preguntaríamos entonces: ¿qué hay de su nacimiento, de su padre y su madre, de su educación familiar, de sus milagros, etc.? Es decir, ¿qué es Él prescindiendo del espíritu? Si se lo considera atendiendo sólo a sus talentos, a su carácter y moralidad subjetiva, o como maestro, etc., se lo pone a la misma altura de Sócrates y otros, aunque se tenga su moral por superior. Pero la excelencia del carácter, la moral, etc., constituye, todo esto, la necesidad última del espíritu, pues ésta estriba en que el hombre alcance en su representación el concepto del espíritu. Diciendo únicamente que Cristo es un individuo excelente, exento de pecado si se quiere, pero no más que esto, se niega en realidad la representación de la idea especulativa, de la verdad absoluta. Pero de ésta se trata y es de ésta que hay que partir. Haced de Cristo, en plan exegético, crítico o histórico, lo que queráis; mostrad también como gustéis que las doctrinas de la Iglesia se establecieron en los concilios por tal o cual interés o pasión de los obispos, o que vinieron de tal o cual lugar: todas estas circunstancias serán como sean, pero lo único que se pregunta es qué es en sí y por sí la idea o la verdad.

Además, la confirmación de la divinidad de Cristo está en el testimonio del propio espíritu, no en los milagros; pues sólo el espíritu conoce el espíritu. Los milagros pueden ser el camino para llegar al conocimiento. Milagro significa una interrupción del transcurso natural de las cosas; pero eso que llamamos el transcurso natural es algo muy relativo y, por ejemplo, el efecto del imán es también un prodigio. Tampoco el milagro de la misión divina prueba algo, pues asimismo Sócrates introdujo una nueva autoconciencia del espíritu frente al modo de pensar que imperaba comúnmente. La cuestión fundamental no es la misión divina, sino la revelación y el contenido de esta misión. Cristo mismo censura a los fariseos porque le exigen milagros, y habla de los falsos profetas que harán prodigios.

[La doctrina cristiana como base de la Iglesia. Primer desarrollo de ésta]

Otra cosa que debemos considerar también ahora es *la configuración de la idea cristiana en la Iglesia*. Nos llevaría demasiado lejos el desarrollar esta idea a partir del concepto de cristianismo; nos contentaremos, pues, con indicar sólo los momentos generales. El primero de éstos es la *fundación* de la religión cristiana, en la cual se

expresa el principio de la misma con una energía inmensa, si bien de un modo abstracto. Esto lo hallamos en los evangelios, cuyo tema básico lo constituyen la infinitud del espíritu y su elevación al mundo espiritual como lo único verdadero, desdeñando al propio tiempo todos los vínculos terrenales. Cristo surge en el pueblo judío con una infinita «parresía» [o franqueza en el hablar]. «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios», dice en su sermón de la montaña; máxima de sencillez y elasticidad sumas que se opone a cuanto de externo puede cargarse en el alma humana. El corazón limpio es el suelo en el que Dios se hace presente al hombre: quien se halla empapado de esta sentencia queda armada contra todas las ataduras y supersticiones inusitadas. A ésta se añaden las demás máximas: «Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios»; «bienaventurados los que sufren persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos»; «sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto». Consta aquí de un modo clarísimo lo que Cristo exige. Se coloca en la cumbre, como fundamento, la infinita elevación del espíritu a una pureza simple. No se da aún la forma de la mediación, sino que se da el objetivo erigido como un mandamiento absoluto. Por lo que toca a la referencia de esta situación del espíritu con la existencia profana, queda también para ésta estatuida esa pureza como fundamento sustancial suyo. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura»; «los dolores de estos tiempos no merecen aquella gloria». Dice Cristo en estos pasajes que no hay que temer ni rehuir los sufrimientos externos como tales, pues no son nada comparados con aquella gloria. Luego esta doctrina se hace *polémica*, por cuanto aparece abstracta. «Si tu ojo derecho te escandaliza, arráncalo y échalo fuera de ti; si es tu mano derecha la que te es ocasión de escándalo, córtala y arrójala de ti. Mejor es que perezca uno de tus miembros y no sea echado todo tu cuerpo al infierno», lo que pudiera empañar la pureza del alma debe ser aniquilado.

Respecto a los bienes y a la ganancia se dice también: «No os preocupéis de cómo habréis de vivir, ni de qué comeréis y beberéis, y tampoco de cómo vestiréis vuestro cuerpo. ¿No es acaso la vida más que el alimento, ni el cuerpo más que el vestido? Contemplad las aves del cielo cómo no siembran, ni cosechan, ni tienen granero, y no obstante vuestro Padre que está en los cielos las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas?». Queda relegado, con esto, el trabajo por asegurar la subsistencia. «Si quieres ser perfecto anda, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás con esto un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme.» Si se obedeciera esto al pie de la letra se tergiversarían las cosas: los pobres se convertirían en los ricos. Así, pues, la doctrina de Cristo es tan elevada que todos los deberes y vínculos éticos vienen a hacerse indiferentes. A un joven que quería aún ir a enterrar a su padre, Cristo le dice: «Deja a los muertos que entierren a sus muertos, y sígueme». «Quien ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí.» Dijo Él también: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?». Y señalando con la mano a sus discípulos dijo: «Aquí tenéis a mi madre y a mis hermanos. Pues el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos éste es mi hermano y mi hermana y mi madre». Y dice aún más: «No vayáis a imaginaros que yo haya venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer la

paz sino la espada. Pues he venido a levantar al hombre contra su padre y a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra». Se hace aquí abstracción de todo lo que pertenece a la realidad, incluidos los vínculos morales. Puede afirmarse que en ninguna parte se ha hablado de un modo tan revolucionario como en los evangelios, pues todo cuanto tenía antes un valor aparece en ellos como indiferente e indigno de aprecio.

Queda luego por decir que este principio se desarrolló, y toda la historia que sigue es la historia de su evolución. La primera de sus realidades es que los amigos de Cristo forman una sociedad, una comunidad. Ya hicimos notar que sólo después de la muerte de Cristo podía el *Espíritu* descender sobre sus discípulos, y que éstos únicamente entonces pudieron comprender la verdadera idea de Dios, según la cual el hombre queda alzado y reconciliado en Cristo; pues en Él se conoce el concepto de la verdad eterna, según la cual el ser del hombre es el espíritu y el hombre alcanza la verdad sólo cuando se despoja de su finitud y se entrega a la pura autoconciencia. Cristo, el hombre como hombre, en quien se ha manifestado la unidad de Dios y el hombre, ha mostrado en su muerte y en su historia en general la eterna historia del espíritu; una historia que todo hombre ha de realizar en sí mismo para ser como espíritu o para hacerse hijo de Dios y ciudadano de su reino. Los siervos de Cristo, que se vinculan en este sentido y viven en la vida espiritual como finalidad suya, forman la *comunidad* que es el reino de Dios. «Donde se hallan dos o tres reunidos en mi nombre (o sea, en la determinación de lo que yo soy) —dice Cristo— allí estoy yo en medio de ellos.» La comunidad es una vida real y presente en el espíritu de Cristo.

La religión cristiana no puede en modo alguno quedarse en las máximas de Cristo, sino que la verdad establecida y desarrollada queda expuesta sólo en los apóstoles. En la *comunidad* cristiana este contenido se ha desenvuelto. Dicha comunidad se vio sujeta en sus comienzos a una relación doble: por un lado se relacionaba con el mundo romano, y, por otro, con la verdad cuya expansión constituía su objetivo. Vamos a considerar por separado cada una de ambas distintas referencias.

La comunidad se hallaba dentro del mundo romano, y es en él que debía realizarse la expansión de la religión cristiana. En un principio la comunidad debió mantenerse alejada de toda actividad propia del Estado; hubo de constituir una sociedad aparte y abstenerse de cualquier reacción frente a las decisiones, ideas y hechos del Estado. Por mantenerse al margen de éste y por no reconocer al emperador como superior suyo absoluto, se hizo objeto de persecución y de odio. Es en este momento que se reveló esa inmensa libertad interior en la gran perseverancia con que fueron soportados pacientemente sufrimientos y dolores por causa de la verdad suprema. Lo que ha dado al cristianismo su expansión exterior y su robustez interna no han sido tanto los milagros de los apóstoles como el contenido de la propia doctrina, es decir, su verdad. Cristo mismo dice: «Me dirán muchos en aquel día: Señor, Señor, ¿no hemos acaso profetizado en tu nombre? ¿No hemos lanzado demonios en tu nombre, y no hemos hecho muchas cosas en nombre tuyo? Y yo les responderé: En verdad os digo que no os conozco; apartaos de mí, obradores de la iniquidad».

Por lo que respecta a la otra relación, que es la que se refiere a la verdad, es muy importante hacer notar que el *dogma*, lo teorético, se configuró ya en el mundo romano, mientras que el desarrollo del Estado conforme con este principio es cosa muy posterior. Los padres de la Iglesia y los concilios establecieron el dogma; pero esta obra contó con un momento fundamental, consistente en un anterior cultivo de la *filosofía*. Veamos con algún detenimiento cómo la filosofía de la época se relaciona con la religión. Observábamos ya que la interioridad y la subjetividad romanas, que se mostraban sólo de un modo abstracto como personalidad carente de espíritu en la aridez del yo, a través de la filosofía del estoicismo y del escepticismo se purificó hasta alcanzar la forma de la universalidad. Con esto se pasó a un terreno en el que ya podía florecer el pensamiento, y se entendió a Dios en la reflexión como siendo uno e infinito. Lo universal es aquí como un mero predicado sin importancia, el cual, por lo mismo, no es sujeto en sí, pues un tal sujeto precisa de un contenido concreto y particular. Pero lo uno y universal, como lo ilimitado de la fantasía, es algo absolutamente oriental; pues es al Oriente que pertenecen las descomunales concepciones que a todo lo limitado lo impelen más allá de sí mismo. Representado en el terreno del propio pensamiento, lo uno oriental es el Dios invisible, no perceptible por ningún sentido, del pueblo israelita; el cual, empero, al propio tiempo es como sujeto para la representación. Este principio ha hecho ahora su entrada en la historia universal.

La unión del Oriente y el Occidente tuvo lugar por vez primera en el mundo romano, llevándose a cabo de un modo exterior al extenderse sobre el Occidente el espíritu del Oriente. Los cultos de Isis y de Mitra se hallaban extendidos por todo el orbe romano; el espíritu extraviado en lo exterior y en los fines limitados suspiró por algo que fuera infinito. Pero el Occidente reclamaba una universalidad más profunda y puramente interior, algo infinito que al propio tiempo tuviera en sí la forma. Fue una vez más en Egipto, y precisamente en Alejandría, el centro de comunicación entre el Oriente y el Occidente, que se planteó a la reflexión intelectual el problema de la época, y esta vez la solución no fue otra que el espíritu. En un plan científico se encontraron allí los dos principios, y también científicamente se propagaron. Es particularmente interesante ver como allí sabios judíos —Filón por ejemplo— unían con su representación de lo infinito formas abstractas de lo concreto recibidas de Platón y Aristóteles, y conocían a Dios según el concepto concreto del espíritu, usando de la determinación *Lógos*. Los profundos pensadores de Alejandría asimismo captaron la unidad de la filosofía platónica y aristotélica, y su reflexión especulativa llegó hasta las ideas abstractas que forman también el contenido fundamental de la religión cristiana. Entre los paganos la filosofía había ya tomado como norma y exigencia el introducir en la religión pagana las ideas que eran conocidas como verdaderas. Platón había rechazado la mitología por completo, siendo acusado de ateísmo junto con sus discípulos. Los alejandrinos, por el contrario, intentaban descubrir en las divinidades griegas una verdad especulativa; esto es lo que luego quiso hacer nuevamente el emperador Juliano el Apóstata cuando afirmaba que los

cultos paganos se hallaban estrechamente vinculados a la racionalidad. Por así decirlo, los paganos se vieron obligados a no presentar a sus dioses como meras representaciones sensibles, procurando en consecuencia espiritualizarlos cuanto pudieron. Tan cierto es también que en la religión griega hay una razón, pues la sustancia del espíritu es la razón, y su producto debe ser algo de tipo racional; sólo cabe establecer una distinción, que es la de si la razón queda explicitada en la religión o, acaso, se da en ella sólo de un modo oscuro y como fundamento.

Habiendo los griegos espiritualizado sus divinidades sensibles, los cristianos, por su parte, buscaron un más profundo sentido también en lo histórico de su religión. Del mismo modo que Filón halló implicado en los escritos mosaicos un significado más profundo e idealizó lo externo de la narración, los cristianos hicieron también igual, ya por el gusto de polemizar, ya sobre todo por el interés del tema. Mas por el hecho de que los dogmas se hayan introducido en la religión cristiana a través de la filosofía, no puede afirmarse que son ajenos al cristianismo y nada tenían que ver con él. Es completamente indiferente el lugar de donde algo procede; la pregunta por hacer es tan sólo ésta: ¿es ello verdadero en sí y por sí? Muchos, cuando dicen de algo que es neoplatónico, creen haber hecho ya lo suficiente para poder quitarlo del cristianismo. No se trata únicamente de si una doctrina cristiana se halla en la Biblia precisamente en esta o aquella forma, cosa en lo cual los eruditos exégetas modernos lo hacen consistir todo. La letra mata, el espíritu vivifica; esto dicen ellos mismos y, sin embargo, tergiversan su sentido al atender más al intelecto que al espíritu. La Iglesia, que entendió y estableció aquellas doctrinas, es el espíritu de la comunidad, y hay incluso un artículo de esa doctrina que dice así: creo en una Iglesia santa; como dijo también el mismo Cristo: «El Espíritu os guiará en toda verdad». En el concilio de Nicea (año 325 d.C.) se formuló al fin un símbolo de la fe con un carácter fijo, al que nos atenemos aún hoy día: este símbolo carecía de forma especulativa, pero en él lo profundamente especulativo queda entretejido del modo más íntimo con la manifestación de Cristo mismo. Ya en san Juan *(en arche en ho lógos, kai ho lógos en pros ton theon, kai theos en ho lógos)* percibimos el comienzo de una manera de pensar más honda: *a la forma de Cristo, a lo histórico y a lo exterior se les une el pensamiento más profundo; y lo grande de la religión cristiana es precisamente que puede ser captada en toda esta profundidad con facilidad por la conciencia en lo que aquélla tiene de exterior, al propio tiempo que insta a una penetración más profunda.* La religión cristiana se da, pues, para cada nivel de cultura, y a la vez colma las mayores exigencias.

[Desenvolvimiento y organización exteriores de la Iglesia]

Puesto que ya hemos hablado de la relación de la comunidad, por una parte, con el mundo romano, y, por otra, con la verdad contenida en el dogma, vamos ahora a ocuparnos de un tercer elemento que es tanto algo doctrinal como algo propio del mundo

exterior: se trata aquí de la *Iglesia*. La comunidad es el reino de Cristo, siendo Cristo mismo su espíritu operante y presente, pues este reino no tiene sólo un carácter futuro, sino una actualidad real. Por lo tanto, esta actualidad espiritual tiene también una existencia exterior no sólo junto al paganismo, sino junto a la existencia profana en general. Pues la *Iglesia*, como algo que se da exteriormente, no es únicamente una religión frente a otras religiones, sino que es a la vez una existencia temporal frente a otras existencias temporales. La existencia religiosa es regida por Cristo, y el reino temporal lo es por la voluntad de los individuos mismos. Pero en este reino de Dios debe haber una organización. Al comienzo todos los individuos se saben llenos del espíritu; la comunidad en peso conoce la verdad y la expresa; sin embargo, junto a este comunitarismo se impone la necesidad de una jerarquía en el gobierno y en la enseñanza, distinta de la pluralidad de la comunidad. Como jefes se elige a aquellos que se distinguen por su talento, su carácter, el vigor de su piedad, santidad de vida, sabiduría y cultura en general. Los jefes, los conocedores de la vida sustancial universal, los maestros de esta vida, los definidores de la verdad y los dispensadores de sus goces se distinguen de la comunidad como tal igual que los sabios y dirigentes se distinguen de los gobernados. El espíritu como tal es propio de la jerarquía docente; en la comunidad el espíritu es sólo como un ser-en-sí. Por cuanto el espíritu se halla como existente por sí y autoconsciente en la jerarquía, ésta viene a ser una autoridad tanto para lo espiritual como para lo temporal, una autoridad en lo tocante a la verdad y en lo tocante a la actitud del sujeto con respecto a la verdad, concerniéndole el hecho de que el individuo se comporte según las exigencias de la verdad. En virtud de esta distinción se origina, en el reino de Dios, un *reino eclesiástico*.

Esta distinción es esencialmente necesaria; el hecho de que para lo espiritual deba subsistir un régimen de autoridad se funda en que la subjetividad humana como tal no se halla aún muy perfeccionada. En el corazón ciertamente se ha abandonado la mala voluntad; pero la voluntad no ha sido aún perfectamente configurada por la Divinidad como voluntad humana: ésta se halla liberada sólo en abstracto, pero no en su realidad concreta; pues toda la historia que sigue no es más que la realización de esta libertad concreta. Hasta este momento la libertad finita ha sido anulada sólo para poder alcanzar la infinita; y la luz de la libertad infinita todavía no se ha traslucido en lo profano. La libertad subjetiva no cuenta aún como tal, el recto discernimiento no se sostiene por sí mismo, sino que reside únicamente en el espíritu de una autoridad ajena. Es así como este reino *espiritual* ha pasado a determinarse en uno *eclesiástico*, como la correspondencia de la sustancia del espíritu con la libertad humana. Otra cosa propia de esta organización interna es que la comunidad revista una determinada forma exterior y posea unos *bienes* temporales propios. En calidad de propiedad del mundo eclesiástico, estos bienes se hallan bajo especial protección; la primera consecuencia de esto es que la Iglesia no permanece tributaria de ningún Estado y que los individuos del clero quedan sustraídos a la jurisdicción judicial profana. También se relaciona con esto la facultad de la Iglesia de cuidar por sí misma de la administración de su patrimonio y del gobierno de sus individuos. Lo cual da lugar en la Iglesia a un contraste espectacular, pues en su

faceta temporal hallamos tan sólo a personas privadas desempeñando el gobierno e incluso nos encontramos con un poder de emperador; en cambio, en su otra faceta, reina en la comunidad una perfecta democracia, pues elige a su jefe. Sin embargo, a causa de las órdenes sagradas esta democracia pasa pronto a ser una aristocracia; pero no cabe tener aquí en cuenta el ulterior desarrollo de la Iglesia, ya que éste es cosa sólo de tiempos posteriores.

[Innovaciones y adelantos aportados por el cristianismo]

Por la religión cristiana, pues, la idea absoluta de Dios ha llegado en su verdad a la conciencia; en ésta también el hombre se encuentra acogido según su verdadera naturaleza, dada la intuición concreta del Hijo. El hombre, considerado como finito de por sí, es también al propio tiempo imagen de Dios y fuente de infinitud en sí mismo; constituye un fin de sí mismo, tiene en sí un valor infinito y la destinación a la eternidad. Con esto su patria se halla en un mundo suprasensible, en una interioridad infinita que alcanza tan sólo al precio de romper con las cosas y la voluntad naturales y al precio de su trabajo por realizar en sí esta ruptura. Esto es la autoconciencia religiosa. Pero la naturaleza humana debe ser capaz de ella para poder ingresar en el círculo y en el movimiento de la vida religiosa. Esta capacidad es la *dynamis* para aquella *enérgeia*. Por lo mismo, lo que nos queda aún por considerar ahora son las determinaciones que resultan para el hombre por el hecho de que él es autoconciencia absolutamente hablando, en tanto que su naturaleza espiritual es como punto de partida y presupuesto. Estas determinaciones no son aún de tipo concreto; son únicamente los primeros *principios abstractos* adquiridos para el *reino de lo profano* gracias a la religión cristiana. En primer lugar, la esclavitud resulta imposible en el cristianismo, pues en él el hombre es mirado como hombre en Dios y según su naturaleza universal; cada individuo es objeto de la gracia de Dios y del fin último divino: Dios quiere que *todos* los hombres sean felices. Sin ningún género de particularidad, el hombre tiene en sí y por sí, por el mero hecho de ser hombre, un valor infinito; y este valor infinito anula cualquier particularidad proveniente del nacimiento o de la patria.

El otro principio, el segundo, es la interioridad del hombre en relación con lo contingente. La humanidad posee ese terreno de libre espiritualidad en sí y por sí, y es de él que ha de partir todo lo demás. El lugar donde el Espíritu divino debe habitar y estar presente es la interioridad espiritual, que se hace el lugar donde se decide toda contingencia. Se sigue de aquí que aquello que antes considerábamos en los griegos como forma de la moralidad objetiva no se halla ya situado, en el mundo cristiano, según esa misma determinación; pues dicha moralidad objetiva es el hábito irreflexivo, al paso que el principio cristiano es la interioridad existente por sí, el suelo en el que crece lo verdadero. No puede darse ahora una moralidad objetiva irreflexiva frente al principio de la libertad subjetiva. La libertad griega fue la de la dicha y el genio; se hallaba aún

condicionada por *esclavos* y *oráculos*; mas ahora aparece el principio de la libertad absoluta en Dios. El hombre no se halla ahora ya en una situación de dependencia sino de amor, en la conciencia de que pertenece al Ser divino. Con respecto a los fines particulares el hombre se determina ahora a sí mismo, y se sabe como poder universal de todo lo finito. Todo lo particular retrocede ante el basamento espiritual de la interioridad, la cual pierde su consistencia sólo ante el Espíritu divino. Con esto se derrumba toda superstición de oráculos y auspicios, y el hombre es reconocido como ilimitado poder de decisión.

Estos dos principios que hemos estado considerando son los que convienen al ser-en-sí del espíritu. El lugar interior, por una parte, tiene la misión de formar al ciudadano de vida religiosa y la de acomodarse al Espíritu de Dios; por otra parte, este lugar es el punto de partida para la situación temporal y es la tarea para la historia cristiana. La conversión piadosa no puede permanecer en el interior del alma, sino que debe hacerse mundo real y presente que se comporte según la determinación de aquel espíritu absoluto. La piedad del corazón no implica aún que la voluntad subjetiva, en su relación al exterior, le quede sometida; sino que vemos incluso todas las pasiones desatarse en la realidad, mayormente a causa de que a esta realidad se la califica como ilegítima y carente de valor, cosa que se hace partiendo de la excelsitud del mundo inteligible. *La tarea, por tanto, está en que la idea del espíritu informe también el mundo de la presencia espiritual inmediata*. Sobre esto tenemos aún una observación general que hacer. Desde siempre se ha querido ver una oposición real entre *razón* y *religión*, así como entre *religión* y *mundo*; pero, considerando mejor el asunto, se ve que se trata sólo de una mera distinción. La razón en general es la ausencia del espíritu, tanto el divino como el del hombre. La diferencia que hay entre la religión y el mundo está únicamente en que la religión como tal es razón en el alma y el corazón, en que ella es en Dios un templo de verdad y de libertad representadas; el Estado, por el contrario, según la misma razón es un templo de la libertad humana en el saber y querer de la realidad, cuyo contenido mismo puede ser llamado incluso divino. De este modo, la libertad queda conservada y confirmada en el Estado por la religión, por cuanto el derecho moral, en el Estado, no es sino la realización de aquello que constituye el principio fundamental de la religión. La tarea de la historia está únicamente en que la religión aparezca como razón humana, y en que el principio religioso que mora en el corazón del hombre cobre realidad también como libertad profana. De esta manera queda anulada la disensión entre lo interior del corazón y todo lo existente. Mas para llevar a cabo tal cosa hay predestinado otro pueblo, y otros pueblos, a saber, los *germánicos*. Dentro de la antigua Roma misma el cristianismo no puede dar con su verdadero y propio terreno ni formar un reino partiendo de allí.

CAPÍTULO TERCERO

EL IMPERIO BIZANTINO

[El fin del Imperio de Occidente]

Con Constantino el Grande la religión cristiana llegó al trono del imperio. A ése le sigue una serie de emperadores cristianos que sólo se ve interrumpida por Juliano, el cual, sin embargo, poco pudo hacer por la antigua religión hundida. El imperio romano abarcaba todo el mundo civilizado, desde el océano occidental hasta el Tigris, y desde el interior de África hasta el Danubio (Panonia, Dacia). En este enorme imperio la religión cristiana alcanzó pronto una difusión general. Desde hacía mucho tiempo, Roma no era ya residencia absoluta de los emperadores: varios de ellos anteriores a Constantino habían morado en Milán o en otros lugares, y éste estableció una segunda residencia en la antigua Bizancio, que tomó el nombre de Constantinopla. Ya desde un principio la población constaba aquí de cristianos, y Constantino no ahorró gastos para conseguir que su nueva residencia igualara en lujo a la antigua. El imperio continuó subsistiendo en su totalidad, hasta que Teodosio el Grande hizo permanente la división que ya antes había tenido lugar durante algún tiempo, y a cada uno de sus dos hijos le dio una parte.

El reinado de Teodosio llevó consigo el último vislumbre del resplandor que había enaltecido al mundo romano. Bajo dicho reinado fueron cerrados los templos paganos, se suprimieron los sacrificios y ceremonias e incluso se prohibió la religión pagana; ésta fue desapareciendo poco a poco por sí misma. Los oradores paganos de esta época no aciertan a expresar su asombro y admiración por el enorme contraste existente entre los tiempos anteriores y los actuales. «Nuestros templos se han convertido en tumbas. Los lugares sagrados que antes se hallaban adornados con las esculturas santas de los dioses, se ven ahora cubiertos de huesos sagrados (reliquias de mártires); hombres que sufrieron una muerte ignominiosa por sus crímenes, que tienen sus cuerpos llenos de cardenales y cuyas cabezas han sido puestas en sal, son el objeto de veneración.» Todo lo despreciable queda ahora ensalzado, y lo que antes era estimado como excelso es puesto ahora en el polvo.

Los últimos paganos expresan este enorme contraste con profundo lamento.

El imperio romano fue dividido entre los dos hijos de Teodosio. Al mayor, Aracadio, le tocó el Imperio de Oriente: la antigua Grecia con Tracia, Asia Menor, Siria y Egipto; el menor, Honorio, recibió el Imperio de Occidente: Italia, África, España, Galia y Bretaña. Inmediatamente después de la muerte de Teodosio empezó el desorden, siendo las provincias romanas dominadas por las naciones extranjeras. Ya bajo el emperador Valente los godos occidentales, empujados por los hunos, habían solicitado el poder establecerse al lado de acá del Danubio: se les permitió hacerlo, creyendo que así defenderían las provincias limítrofes del imperio. Pero habiendo sido maltratados, se sublevaron; Valente fue derrotado y cayó en el campo de batalla. Los emperadores siguientes lisonjearon a los príncipes de estos godos. Alarico, el atrevido príncipe godo, se dirigió contra Italia. Estilicón, el general y ministro de Honorio, lo detuvo en 403 d.C. con la batalla de Pollentia, y posteriormente venció también a Radagasio, caudillo de los alanos, suevos y otros pueblos. Alarico se dirigió entonces contra la Galia y España, volviendo luego hacia Italia cuando Estilicón fue destituido. Tomó y saqueó Roma en el

año 410. Después se acercaba Atila con la temible fuerza de los hunos (una de esas manifestaciones típicamente orientales, que se hinchan como una riada desencadenada por una tormenta y lo desmoronan todo; pero que después de poco tiempo se han deslizado de un modo tal que se perciben sus huellas en las ruinas que han dejado tras de sí, mas a ellas ya no se las ve). Atila penetró en la Galia, donde Aecio le opuso una fuerte resistencia en Châlons junto al Marne, en el año 451. La victoria quedó indecisa. Atila marchó luego hacia Italia y murió en 453. Mas poco después Roma fue tomada por los vándalos capitaneados por Genserico, y fue saqueada. Al final, la dignidad del emperador romano de Occidente se convirtió en una farsa, y Odoacro, rey de los Hérulos, acabó con su huero título.

El Imperio de Oriente subsistió aún durante largo tiempo, y en el de Occidente se formó un nuevo pueblo de cristianos a base de las hordas bárbaras advenedizas. Al principio la religión cristiana se había mantenido apartada del Estado, y el desarrollo que alcanzó concernía al dogma, a la organización interna, a la disciplina, etc. Pero ahora se había hecho dominante: era ya una potencia política, constituía un motivo político. Vemos a la religión cristiana, en este momento, aparecer vinculada a dos formas distintas. Por un lado cuenta con naciones bárbaras que en todos los aspectos culturales han de comenzar desde las bases, y que tanto en las ciencias como en el estatuto jurídico y en constitución política necesitan adquirir los elementos más rudimentarios; por otro lado, la componen pueblos cultos que se hallan en posesión de la ciencia griega y de la más refinada cultura oriental. La legislación civil era perfecta en estos pueblos, tal como la habían creado, del modo más completo, los grandes juristas romanos; de manera que la colección reunida por el emperador Justiniano suscita aún hoy día la admiración del mundo. En estas naciones la religión cristiana se posesiona de una cultura acabada que ya nunca más la abandonará; en aquellas primeras naciones, por el contrario, comienza el proceso cultural desde sus principios, y, por cierto, partiendo del cristianismo.

[Carácter del Imperio bizantino]

Los dos imperios forman, pues, un contraste muy digno de notarse; en él se nos muestra un gran ejemplo de la necesidad de que un pueblo haya *producido* su cultura según la ideología de la religión cristiana. La historia del tan culto Imperio de Oriente, en donde, según debería pensarse, el espíritu del cristianismo podía ser concebido en su verdad y pureza, nos describe una serie milenaria de constantes crímenes, flaquezas, bajezas y falta de carácter, y el más horrendo (y, por lo mismo, poco interesante) cuadro. Se muestra en esto cómo la religión cristiana puede ser abstracta y, como tal, es débil, precisamente por ser tan pura y espiritual en sí. Puede darse también separada por completo del mundo, como por ejemplo en el monacato, que comenzó en Egipto. Cuando se habla del poder de la religión como tal sobre los corazones de las personas, es habitual la idea y la expresión de que, si el amor cristiano se generalizara, tanto la vida

privada como la política serían perfectas y reinaría una situación absolutamente justa y ética. Cosas así pueden constituir un piadoso deseo, pero no hay en ellas verdad alguna. Pues la religión es algo interior que pertenece sólo a la conciencia; se oponen a ello todas las pasiones y apetitos, y para que el corazón, la voluntad y la inteligencia sean sinceros han de ser educados a fondo; lo justo debe convertirse en costumbre, en hábito, la actividad real debe elevarse hasta hacerse un obrar razonable, el Estado ha de tener una organización racional, y sólo ésta hace que la voluntad de los individuos sea realmente justa. La luz que resplandece en la oscuridad proporciona sin duda colores, pero no un cuadro animado por el espíritu. *El Imperio bizantino constituye un grandioso ejemplo de cómo la religión cristiana puede permanecer abstracta en un pueblo culto, cuando toda la organización del Estado y de las leyes no es reconstruida según el principio de la misma.*

En Bizancio el cristianismo se hallaba en manos de la escoria social y de la chusma indómita. La barbarie popular por un lado, y la bajeza palaciega por otro, buscan legitimarse por la religión y consagran a ésta como algo monstruoso. Con respecto a la religión había dos intereses preponderantes: en primer lugar el definir los conceptos doctrinales, y luego la ocupación de los cargos eclesiásticos. La determinación del concepto doctrinal recayó en los concilios y en los jerarcas de la comunidad; pero el principio de la religión cristiana es la libertad y la opinión subjetiva: es por esto que las polémicas ocupaban también a la multitud, se entablaban violentas guerras civiles y por causa de los dogmas cristianos se encontraba uno por todas partes con escenas de asesinato, incendio y robo. Una famosa discordancia en el dogma del *Triságion* fue, por ejemplo, la siguiente. Las palabras dicen: «Santo, Santo, Santo es el Señor Dios Sabaoth». Ahora bien, había una facción que a estas palabras, para honrar a Cristo, les añadía lo siguiente: «el cual fue crucificado por nosotros»; otra facción no quería tolerar semejante añadidura, y se suscitaban ya sangrientas luchas. En la discusión sobre si Cristo es *homooúsios* o bien *homoioúsios*, o sea, de igual o de parecida naturaleza que el Padre, la sola letra *i* costó muchos miles de vidas. Son particularmente famosas las querellas sobre el culto a las imágenes, en las que ocurrió a menudo que el emperador lo apoyaba y el patriarca tomaba partido por lo contrario, o también viceversa. Se vertieron torrentes de sangre por este motivo. Se dice en alguna obra de Gregorio Nacianceno: «Esta ciudad (Constantinopla) se ve llena de artesanos y esclavos que son todos profundos teólogos y que predican en sus talleres y por las calles. Si queréis que un hombre os cambie una moneda de plata, os disertará sobre en qué el Padre se distingue del Hijo; si preguntáis por el precio de un trozo de pan os responderán que el Hijo es inferior al Padre, y si preguntáis si está hecho ya el pan se os replicará que el Hijo proviene de la nada». Así es como de un modo tan insensato fue tratada la idea del espíritu contenida en el dogma. La provisión de las sedes patriarcales de Constantinopla, Antioquía y Alejandría, así como la envidia recíproca y la ambición de estos patriarcas, dieron también lugar a muchas guerras civiles. A todas estas querellas religiosas se añadió la pasión por los gladiadores y sus combates, por los partidos de los azules o de los verdes, lo cual condujo igualmente a sangrientas contiendas; se da en esto un síntoma de

la más temible degradación, pues con ello queda patente que se ha perdido el sentido de lo importante y lo superior, y que el desvarío del apasionamiento religioso dice muy bien con el gusto por los espectáculos crueles y sin arte alguno.

Los puntos básicos de la religión cristiana fueron finalmente establecidos, poco a poco, por los concilios. Los cristianos del Imperio bizantino permanecieron sumergidos en el ensueño de la superstición, y perseverando en una ciega obediencia a los patriarcas y al clero. El ya mencionado culto a las imágenes ocasionó las más violentas peleas y tumultos. Especialmente el valeroso emperador León el Isáurico persiguió las imágenes con la mayor obstinación, y el culto a las mismas fue declarado por un concilio, en 754, como invención del demonio. Sin embargo, la emperatriz Irene mandó introducirlo de nuevo, en el año 787, por medio de un concilio celebrado en Nicea, y la emperatriz Teodora lo consolidó de un modo definitivo en 842, al dictar severos castigos contra los enemigos de las imágenes. El patriarca iconoclasta recibió doscientos azotes, los obispos temblaban, los monjes exultaban de gozo, y el recuerdo de esta ortodoxia fue celebrado anualmente con una fiesta eclesiástica. En contraposición, el Occidente rechazó el culto a las imágenes todavía en 794, en el concilio de Frankfurt; y aunque se conservaron las estatuas, se censuró no obstante del modo más duro la superstición de los griegos. Sólo ya bien entrada la Edad Media el culto a las imágenes, haciendo progresos tan pacíficos como lentos, fue aceptado por todos.

El Imperio bizantino, pues, se vio escindido por todas las pasiones; desde el exterior presionaban los bárbaros, a los cuales los emperadores no podían oponer gran resistencia. El imperio se hallaba en un permanente estado de inseguridad y ofrecía, en su conjunto, un desagradable cuadro de flojedad, en el que unas míseras y aun absurdas pasiones no permitían la aparición de nada que fuera grande, ni en obras del pensamiento ni en acciones, y tampoco en personalidades. Insurrecciones de generales, caídas de emperadores por obra de ellos o por intrigas de los cortesanos, asesinato o envenenamiento de emperadores por sus propias esposas e hijos, mujeres que se entregaban a todos los placeres e infamias: tales son las escenas que aquí nos muestra la historia, hasta que, por último, el corroído edificio del Imperio de Oriente fue destruido por los poderosos turcos a mediados del siglo XV (1453).

---

[13] *Zucht* significa «educación» sólo en un sentido amplio de la palabra (equivale también a «cría», «cultivo», etc.). Se deriva del verbo *ziehen*, cuyo sentido (entre otros muchos que tiene) es el de «llevar algo de un lugar a otro», «arrastrar», «remolcar» (o sea, «conducir»). En este sentido queda equiparado al verbo latino *educere*. El idioma alemán echa mano del significado de *ziehen* para expresar conceptos relativos a «educación», y así vemos que esta última palabra se traduce por *Erziehung*. Este hecho es el que permite a Hegel hacer el juego de palabras y significados que aparecen en el texto. Nosotros hemos tenido aquí la fortuna de poder traducirlo literalmente al español a causa de que en nuestro idioma reina una cierta perplejidad sobre la etimología de la palabra «educación», pues mientras unos dicen que viene del verbo latino *educare* («criar», «amamantar»), otros apelan, en cambio, al citado verbo *educere*, al que consideran más sugestivo y más sugerente en cuanto a su significado. En nuestra traducción, como puede verse, hemos tenido que echar mano de ambas etimologías para poder acomodarnos tanto a la letra como al sentido de las expresiones empleadas por Hegel. Lo cierto es que

nuestra palabra «educación» procede de *educare*, cuyo sustantivo correspondiente es *educatio*; pues si viniera de *educere* (que da, como sustantivo, *eductio*), no diríamos «educación» sino que habríamos de decir «deducción». *(N. del T.)*

CUARTA PARTE

EL MUNDO GERMÁNICO

El espíritu germánico es el espíritu del mundo nuevo; la finalidad de este mundo nuevo es la realización de la verdad absoluta como la autodeterminación infinita de la libertad, *de la* libertad que tiene como contenido su forma absoluta misma. La finalidad de los pueblos germanos es la de proporcionar portadores del principio cristiano. El principio básico de la libertad espiritual, el principio de la reconciliación, fue depositado en el alma todavía ingenua e inculta de aquellos pueblos y, en favor del espíritu del mundo, se les encomendó la misión no sólo de tener por sustancia religiosa el concepto de la verdadera libertad, sino también de producirlo libremente en el mundo a partir de la autoconciencia subjetiva.

[Relación peculiar de los pueblos germánicos con el mundo romano y cristiano]

Si ahora pasamos a la cuestión de dividir el mundo germánico en sus diversos períodos, hemos de hacer notar, por de pronto, que esta división no puede efectuarse como en el caso de los griegos y los romanos, en que partíamos de una doble relación hacia el exterior: mirando hacia atrás, había una referencia al pueblo histórico anterior; y, mirando hacia delante, se veía una relación con el pueblo siguiente. La historia muestra que el proceso de desarrollo era en estos pueblos diferente por completo. Los griegos y romanos habían llegado ya a una madurez cuando se volcaron hacia el exterior. Los germanos, a la inversa, empezaron por desbordarse, inundar el mundo y subyugar los carcomidos y huecos Estados de los pueblos cultos. Sólo después de esto comenzó su desarrollo, cuya primera chispa tuvo lugar en el seno de una cultura, una religión, una estructura política y una legislación extrañas a ellos. Se formaron en sí mediante la asimilación y superación de lo ajeno, y su historia es más bien una interiorización y referencia a sí mismos. En verdad que también el mundo occidental se ha lanzado al exterior en las cruzadas, y en el descubrimiento y conquista de América; pero no entró allí en contacto con un pueblo histórico que le precediera, ni menos aún suplantó a un principio que hubiese regido en el mundo hasta aquel momento. En este caso la relación hacia el exterior no hace sino *acompañar* la historia, no aportando modificaciones esenciales en la naturaleza de las situaciones, sino que más bien trae en sí el sello de la evolución interna.

La relación de los pueblos germánicos con el exterior, pues, es completamente distinta de la de los griegos y romanos. *Pues el mundo cristiano es el mundo de la consumación; el principio queda cumplido, y con esto se ha llenado el fin de los días: en el cristianismo la Idea no puede ver ya nada más por satisfacer aún*. La Iglesia es ciertamente, por un lado, para los individuos, preparación para una eternidad que es su futuro, en tanto que los sujetos aislados continúan como tales instalados en la particularidad; pero, además, la Iglesia posee el Espíritu de Dios presente en sí, perdona al pecador y es el reino celestial en este mundo. *Así, pues, el mundo cristiano no tiene*

ya ningún [elemento o pueblo histórico] exterior absoluto [con el que relacionarse], sino que sólo tiene un exterior relativo que queda superado en sí, y respecto del cual lo único que importa, incluso para que se manifieste, es que se halla superado. Se sigue de esto que la relación hacia el exterior no es ya un elemento determinante de las distintas épocas del mundo moderno. Por tanto, hemos de buscar otro principio de división.

El mundo germánico acogió la cultura y la religión romanas como algo consumado. Existía sin duda una religión alemana y nórdica, pero en modo alguno había echado hondas raíces en el espíritu; es por eso que Tácito llama a los germanos «securi adversus deos». Ahora bien, la religión cristiana que éstos aceptan, por obra de los concilios y de los padres de la Iglesia, que poseían toda la cultura y en especial la filosofía del mundo grecorromano, se había convertido en un sistema dogmático acabado; asimismo la Iglesia se hallaba con una jerarquía perfectamente constituida. A la lengua popular propia de los germanos la Iglesia opuso también una lengua completamente elaborada, la latina. En las artes y en filosofía tuvo lugar la misma alienación. Lo que en los escritos de Boecio y otros se había conservado aún de la filosofía alejandrina y de la convencionalmente aristotélica, vino a constituir para el Occidente un cuerpo de doctrina que se mantuvo durante muchos siglos. Esa misma dependencia se dio incluso en la forma del señorío profano: príncipes godos y de otros pueblos se hicieron nombrar patricios de Roma, y más adelante se restableció el imperio romano. De este modo el mundo germánico exteriormente parece no ser sino una prolongación del romano. Mas en él se vivía un *espíritu* enteramente *nuevo*, a partir del cual debía ahora el mundo regenerarse; es ése el espíritu libre que se basa en sí mismo, la obstinación absoluta de la subjetividad. A esta intimidad se le opone el contenido como un absoluto ser-otra-cosa. La diferencia y antítesis proveniente de estos principios es la de la *Iglesia* y el *Estado*. Por un lado, la Iglesia se configura como la encarnación *[Dasein]* de la verdad absoluta; pues es la conciencia de esta verdad y, al propio tiempo, la fuerza que mueve al sujeto a conformarse a ella. Y por otro lado tenemos la conciencia profana que se halla en el mundo con sus fines: es el Estado, que se origina del sentimiento, de la lealtad, de la subjetividad en general. *La historia europea es la explanación del desarrollo de cada uno de estos principios por sí, en la Iglesia y en el Estado; y también es la exposición de la antítesis de ambos, recíprocamente y en cada uno de los mismos, por cuanto cada uno es ya la totalidad; y, por último, la historia europea es la descripción de la conciliación de esta antítesis.*

[Las tres fases de la dominación germánica]

De acuerdo con esto, hemos de describir ahora los *tres períodos* de este mundo.

El *primero* comienza con las incursiones de las naciones germánicas en el imperio romano y con el desarrollo inicial de estos pueblos que, en calidad de cristianos, se han adueñado ahora del Occidente. Su aspecto, por lo que hace a la barbarie y frescor de

dichos pueblos, no ofrece un gran interés. Aparece luego el mundo cristiano como Cristiandad, como una masa en la que lo eclesiástico y lo temporal no son sino dos facetas distintas. Esta época va hasta Carlomagno.

El *segundo período* desarrolla estas dos facetas hasta la consiguiente autonomía y hasta su oposición: la Iglesia por su lado como *teocracia*, y el Estado por el suyo como *monarquía feudal*. Carlomagno se había unido a la Santa Sede contra los longobardos y los partidos de la nobleza romana; se realizó con esto una unión del poder espiritual y el temporal y, hecha ya así la conciliación, debía ahora comenzar una especie de paraíso en la tierra. Pero, justamente en esta época, en lugar del paraíso espiritual lo que nos aparece es la interioridad pura y simple del principio cristiano como dirigida hacia fuera y venida afuera de sí. La libertad cristiana, por el contrario, tanto en lo religioso como en lo profano se ha trocado en sí misma por un lado en la más dura servidumbre, y, por otro, en libertinaje inmoral y en brutalidad de todas las naciones. En este período hay que destacar, sobre todo, dos aspectos. Uno de ellos es la forma de los Estados; se caracterizan interiormente por una subordinación de obediencia, de modo que de todo se hace un derecho particular y rígido, carente del concepto de universalidad. Esta subordinación obediencial la vemos aparecer en el *sistema feudal*. El segundo aspecto es la oposición entre la *Iglesia* y el *Estado*. Esta oposición tiene lugar únicamente porque la Iglesia, que debía administrar lo sagrado, se rebaja a ocuparse también de toda clase de cosas profanas, y esta profanidad se hace tanto más detestable por el hecho de que todas las pasiones procuran justificarse en la religión.

El final del segundo período y, al propio tiempo, el comienzo del *tercero*, viene señalado por el reinado de Carlos V, en la primera mitad del siglo XVI. Aparece ahora la profanidad como alcanzando en sí la conciencia de que también ella tiene un derecho en la moralidad objetiva, en la equidad, en la honradez y en la actividad del hombre. Nace la conciencia de la justificación de sí mismo gracias al restablecimiento de la libertad cristiana. El principio cristiano ha experimentado en este momento la temible acción de la civilización, y quien primero le da su verdad y realidad es la Reforma. Este tercer período del mundo germánico va desde la Reforma hasta nuestros días. El principio del espíritu libre se convierte ahora en perdón del mundo, y basándose en dicho principio se desarrollan los principios generales de la razón. El pensamiento formal, el intelecto, había sido ya configurado; pero el pensamiento recibió su verdadero contenido sólo mediante la Reforma, gracias a la renaciente y concreta conciencia del espíritu libre. Es únicamente a partir de ella que el concepto empezó a recibir su configuración; extrayéndolos de este concepto se establecieron principios de acuerdo con los cuales había que volver a estructurar la constitución política. Ahora débese organizar de nuevo la vida política, con conciencia y conforme a la razón. La costumbre y la tradición no valen ya, y los diferentes derechos han de legitimarse como fundados en principios racionales. Sólo así la libertad del espíritu se hace realidad.

Podemos distinguir estos períodos como los reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu. El reino del Padre es la masa sustancial e indivisa, en simple transformación, cual la dominación de Saturno, que devora a sus hijos. El reino del Hijo es la aparición de Dios

referida tan sólo a la existencia profana, iluminándola como a algo ajeno. El reino del Espíritu es la conciliación.

Cabe incluso parangonar esta época con los grandes imperios mundiales que hubo anteriormente; pues en tanto que el reino germánico es el reino de la totalidad, observamos en el mismo una precisa *repetición de las épocas precedentes*. La época de Carlomagno puede compararse al imperio persa; es el período de la unidad sustancial, en el que esta unidad se basa en lo interior, en el alma, y es todavía espontánea en lo espiritual y en lo temporal.

Al mundo griego y a su unidad tan sólo ideal le corresponde la época de Carlos V, en la que no existe ya la unidad real desde el momento en que todas las particularidades se han hecho estables en los privilegios y en los derechos especiales. Al igual que en el interior del Estado los diferentes estamentos sociales quedan bien concretados en sus derechos particulares, también los distintos Estados, en su proyección externa, guardan unas relaciones mutuas de carácter meramente exterior. Nace una *política diplomática* que, mirando por el equilibrio de Europa, une a los Estados unos con otros y también unos frente a otros. Es la época en que el mundo se hace diáfano (descubrimiento de América). También la conciencia ahora se hace límpida dentro del mundo suprasensible y sobre él: la religión sustancial real logra la claridad sensible en el elemento de lo sensible (el arte cristiano en la época del papa León) y se hace clara asimismo en el elemento de la verdad más íntima.—Puede compararse esta época con la de Pericles. Comienza el ir-dentro-de-sí del espíritu (Sócrates-Lutero); sin embargo falta un Pericles en esta época. Carlos V cuenta con enormes posibilidades en medios externos y parece absoluto en su poder, pero le falta el espíritu interior de Pericles y, con esto, el medio absoluto de una dominación libre. Ésta es la época del espíritu que se vuelve límpido para sí mismo en la separación real; es ahora que aparecen las diferencias del mundo germánico y se muestran esenciales.

La tercera época puede ser comparada con el mundo romano. En ella se da también la unidad de lo universal, mas no como la unidad del dominio mundial abstracto, sino como la hegemonía del pensamiento autoconsciente. Ahora cuenta un fin inteligente, y los privilegios y las singularidades desaparecen ante el fin universal del Estado. Los pueblos quieren lo justo en sí y por sí; no valen sólo los tratados particulares, sino que hay al propio tiempo principios que constituyen el contenido de la diplomacia. Tampoco la religión puede subsistir sin el pensamiento: unas veces adopta una forma conceptual, mientras que otras, forzada por el pensamiento mismo, se convierte en una fe intensiva, o también, por desesperar del pensamiento, tratando de huir de éste se convierte en superstición.

SECCIÓN PRIMERA

LOS ELEMENTOS DEL MUNDO CRISTIANO GERMÁNICO

CAPÍTULO PRIMERO

LAS MIGRACIONES DE LOS PUEBLOS

Sobre este primer período hay poco en total que decir, pues es muy escasa la materia que ofrece a nuestra consideración. No vamos a seguir a los germanos en sus bosques ni a investigar el origen de las migraciones de los pueblos. Aquellos bosques han sido siempre considerados como lugar donde residían pueblos libres, y Tácito esbozó su famoso cuadro de Germania con un cierto afecto y nostalgia, en contraposición con la corrupción y artificiosidad del mundo al cual él mismo pertenecía. Pero precisamente por esto no debemos creer demasiado en la situación de barbarie que nos describió, ni tampoco caer en el error de Rousseau, quien nos ha representado el estado de América salvaje como un estado en el que el hombre disfruta de la libertad verdadera. Ciertamente que el salvaje desconoce en absoluto incontables desdichas y sufrimientos, pero esto no es más que un aspecto negativo, al paso que la libertad ha de ser esencialmente afirmativa. Los bienes de la libertad afirmativa no son otros que los bienes de la conciencia suprema.

Entre los germanos todo individuo es de por sí libre, lo cual no obsta para que se viva en una cierta comunidad, aunque sin constituir aún un estado político. Vemos luego a los germanos invadir el imperio romano. Les estimuló a esto unas veces la feracidad de las campiñas de los romanos, y otras el impulso de buscarse nuevos lugares donde residir. A pesar de las guerras con los romanos en las que se ven envueltos, algunos individuos aislados y también tribus enteras sientan plaza en los ejércitos de éstos; en los campos de Farsalia hubo ya caballería germánica peleando al lado de César. Tanto en el servicio en los ejércitos de los pueblos cultos como en su trato con éstos, los germanos conocieron los bienes de que disfrutaban: bienes para el goce y la comodidad de la vida, pero especialmente bienes también de una civilización espiritual. En las migraciones posteriores hubo naciones que se quedaron en su país de origen, unas en su totalidad y otras en parte.

[Invasiones germánicas del imperio romano. Situación de los germanos en Europa]

Según esto hemos de distinguir, entre las naciones germánicas, las que permanecieron en sus antiguos lugares de residencia y las que se extendieron sobre el imperio romano y se

mezclaron con las naciones sometidas. El hecho de que los germanos en sus correrías hacia el exterior se vincularan a los caudillos de un modo muy libre ha dado lugar a la circunstancia característica de que los pueblos germánicos hayan quedado doblados, por así decirlo (ostrogodos y visigodos; godos en todas partes del mundo y godos en su patria; escandinavos y normandos, unos en Noruega y otros que aparecen como caballeros por todo el mundo). Por diversos que sean los destinos de estos pueblos, tenían sin embargo el objetivo común de procurarse bienes y de ir formando un Estado. Esta formación se da a la vez en todos esos pueblos. En el oeste, en España y Portugal, empiezan por establecerse los suevos y los vándalos, mas luego son sometidos y desalojados por los visigodos. Se formó un gran reino *visigodo* al que pertenecían España, Portugal y una parte del Sur de Francia. El segundo reino es el de los *francos*, nombre genérico con el que desde fines del siglo II se designaba a las tribus istevónicas situadas entre el Rin y el Weser; se establecieron entre el Mosa y el Escalda y, conducidos por su caudillo Clodoveo, penetraron en la Galia hasta el Loira. Este mismo jefe subyugó luego a los francos del Rin inferior y a los alemanes del Rin superior, y sus hijos dominaron a los turingios y a los burgundos. El tercer reino es el de los *ostrogodos* en Italia, que fue fundado por Teodorico y alcanzó bajo su mando un florecimiento particular. Los más altos funcionarios estatales de Teodorico fueron los sabios romanos Casiodoro y Boecio. Pero este reino ostrogodo no subsistió mucho tiempo, siendo destruido por los bizantinos capitaneados por Belisario y Narsés. Luego, en la segunda mitad (568) del siglo VI, penetraron en Italia los *longobardos* y dominaron durante dos siglos, hasta que también este reino fue sometido al cetro franco por obra de Carlomagno. Posteriormente se establecieron aún los *normandos* en el sur de Italia. Hemos de mencionar luego a los *burgundos*, que fueron vencidos por los francos y cuyo reino constituía una especie de muro de separación entre Francia y Alemania. Hacia Britania marcharon los *anglos* y los *sajones*, dominándola. Posteriormente penetraron también allí los normandos.

Estos países, pues, que antes constituían una parte del imperio romano, compartieron el destino de ser subyugados por los bárbaros. De momento se produjo un gran contraste entre los habitantes ya civilizados de dichos países y los vencedores, pero tal contraste se esfumó en la naturaleza híbrida de las *nuevas naciones* que se habían formado ahora. Toda la existencia espiritual de semejantes Estados encierra en sí una división, y en lo más íntimo de ellos se contiene a la vez una exterioridad. Esta aludida diferencia se deja notar de inmediato, por lo que se refiere a cosas externas, en el fenómeno del idioma; el de estos nuevos Estados estriba en las influencias recíprocas entre la antigua lengua latina —la cual se había acomodado ya a las respectivas lenguas aborígenes— y las germánicas. Podemos agrupar estos pueblos considerándolos como *románicos* y comprendiendo en ellos Italia, España y Portugal y Francia.

Frente a ellos se hallan otros tres de *habla* más o menos *alemana*, que se han mantenido dentro de una nota de interioridad inviolada; dichos pueblos son Alemania misma, Escandinavia e Inglaterra, el último de los cuales aunque estuvo incorporado al imperio romano no se vio afectado —igual que la propia Alemania— más que

superficialmente por la civilización romana, siendo luego germanizado de nuevo por los anglos y los sajones. *Alemania propiamente dicha* se mantuvo limpia de toda mescolanza, habiendo estado sometidas a los romanos únicamente sus franjas meridional y occidental, situadas junto al Danubio y al Rin: la parte situada entre el Rin y el Elba se conservó siempre puramente alemana. Esta parte de Alemania fue habitada por varios pueblos. Además de los ripuarios y de los francos establecidos por Clodoveo en las comarcas del Main, hay que citar aún cuatro tribus principales: los alemanes, los boyoarios, los turingios y los sajones. Los *escandinavos* se conservaron en su patria también libres de toda mezcla, mas luego se dieron a conocer por sus incursiones bajo el nombre de normandos. Sus expediciones llegaron a casi todos los lugares de Europa: parte de ellos fueron a Rusia y fundaron allí el reino ruso, y otra parte se establecieron en el norte de Francia y en Bretaña; otros fundaron principados en Italia meridional y en Sicilia. De modo que una porción de escandinavos fundaron Estados fuera de su propia tierra, mientras que otros mantuvieron en ella su nacionalidad.

Además de los pueblos reseñados, al este de Europa hallamos la gran nación *eslava*, cuyo lugar de residencia se dilata por el oeste a lo largo del Elba hasta el Danubio; aquí mismo se establecieron posteriormente los magiares (húngaros); en Moldavia, Valaquia y norte de Grecia se hallan los búlgaros, serbios y albaneses, también de origen asiático, que quedaron aquí como restos bárbaros, rotos en los choques y contrachoques de los pueblos. Estas gentes formaron reinos y sostuvieron heroicas peleas con las diversas naciones; a veces han intervenido, como vanguardia o como cuerpo interpuesto, en la lucha de la Europa cristiana con el Asia pagana; los polacos incluso liberaron Viena cuando se hallaba sitiada por los turcos y una parte de eslavos han sido ganados para la razón occidental. Mas, sin embargo, toda esta masa permanecerá excluida de nuestra consideración, pues hasta ahora no ha aparecido como un momento independiente en la serie de configuraciones de la Razón manifestadas en el mundo. Si tendrá esto lugar en lo sucesivo, aquí no nos incumbe; pues en historia lo que nos interesa es el pasado.

[El principio germánico: sus elementos y su trascendencia]

La nación germánica tenía la impresión de la totalidad natural en sí, y a esto podemos llamarlo *sentimiento*. Sentimiento es esa embozada e imprecisa totalidad del espíritu, en relación con la voluntad, en la que el hombre halla una satisfacción en sí, de un modo tan universal como indeterminado. El carácter es una forma concreta e impositiva de la voluntad y del interés; el sentimentalismo, en cambio, no tiene un fin preciso, como podrían ser la riqueza, la gloria o cosas parecidas: no se encauza en modo alguno a un estado objetivo, sino al estado total como goce general de sí mismo. En el sentimiento, pues, la voluntad en general se da sólo como voluntad formal; y la libertad subjetiva, como obstinación. Para el sentimentalismo todos los detalles resultan importantes, porque el sentimiento los penetra todos; mas por el hecho de que no le importa el carácter que

tenga el fin concreto como tal, tampoco se halla en peligro de aislarse en malas y crueles pasiones, ni en el mal en general. En el sentimiento no se da esta separación, sino que aparece más bien como una buena intención. El carácter es lo contrario de esto.

Éste es el principio abstracto de los pueblos germánicos y el aspecto subjetivo frente al objetivo en el cristianismo. El sentimiento carece de todo contenido particular; muy al contrario, en el cristianismo interesa la cosa, el contenido como objeto. Pero en el sentimiento se da universalmente esta voluntad de satisfacción, y esto es ni más ni menos lo mismo que constituía el contenido en el principio del cristianismo. Lo indeterminado como sustancia es, de un modo objetivo, lo absolutamente universal, Dios; pero el hecho de que la voluntad individual sea acogida en Dios en la gracia constituye el otro momento en la unidad cristiana y concreta. Lo universal absoluto es aquello que encierra en sí todas las determinaciones y, en tal caso, resulta indeterminado; el sujeto es lo determinado; ambos son idénticos. Esto se evidenció por vez primera en el cristianismo como contenido; y ahora de un modo subjetivo como sentimiento. El sujeto debe ahora adquirir también forma objetiva, o sea, desplegarse hasta hacerse objeto. Es necesario que, para la forma imprecisa de impresionarse que tiene el sentimiento, lo absoluto tome la forma de objeto, para que el hombre llegue también a la conciencia de su unidad con este objeto. La purificación del sujeto en él consiste en que se haga un sujeto real y concreto, en que como sujeto mundano adquiera intereses universales, en que actúe según fines universales, conozca la ley y se satisfaga en eso.

De modo, pues, que estos dos principios se corresponden el uno con el otro, y que los pueblos germánicos, según ya dijimos, tienen en sí la aptitud de ser los portadores del principio superior del espíritu.

Lo que nos toca hacer ahora es considerar el principio germánico en su existencia inmediata, es decir, las primeras circunstancias históricas de las naciones germánicas. La primera manifestación del sentimentalismo es abstracta del todo, sin desarrollo, sin contenido concreto; pues en el sentimiento como tal no se encuentran fines sustanciales. Lo sentimental se manifiesta como algo sin carácter y apático allí donde viene a constituir la forma total de las cosas dadas. El sentimiento puramente abstracto es embotamiento, y por eso en la situación primitiva de los germanos hallamos una apatía, una confusión y una imprecisión bárbaras. De la *religión* de los germanos sabemos poca cosa. En la Galia había los druidas, que fueron exterminados por los romanos. Hubo ciertamente una peculiar mitología nórdica; ya dijimos cuán poco profundamente arraigó en los corazones de los alemanes su religión, y prueba de ello es la facilidad con que se dejaron ganar para la religión cristiana. Si se quiere, los sajones opusieron una notable resistencia a Carlomagno, pero esta lucha no iba tanto contra la religión como contra la opresión en general de que se les hacía objeto. La religión no alcanzaba en ellos profundidad alguna, como tampoco el *concepto jurídico*. El asesinato no era considerado ni castigado como un crimen, y quedaba expiado con una multa. Este pasivo conformismo del sentimiento que, en la occisión de un individuo, no ve más que un perjuicio para la comunidad revela una sensibilidad muy poco honda. La venganza sangrienta de los árabes se funda en la sensación de que ha sido violada la honra de la familia. Entre los germanos la comunidad

no tenía un predominio sobre el individuo; pues en su unión, constitutiva de una relación social, el elemento primordial era el de la libertad. Los antiguos alemanes son notorios por su amor a la libertad, y los romanos se dieron perfecta cuenta de ello ya desde buen comienzo. Alemania, hasta los tiempos más modernos, ha tenido siempre como bandera la libertad; incluso la confederación de príncipes realizada bajo la presidencia de Federico II tuvo por origen el amor a la libertad. Cuando este elemento de libertad da lugar a una relación social no puede engendrar más que comunidades de pueblos que forman un conjunto, siendo todo miembro de ellas, como tal, un hombre libre. Se podía eliminar la culpa del homicidio mediante una compensación pecuniaria por el hecho de que el hombre libre era una realidad subsistente y permanente, que pudo hacer lo que bien le pareció.

Esta vigencia absoluta del individuo constituye una determinación fundamental, como ya Tácito observó. La comunidad, o su junta directiva con anuencia de los miembros de esta comunidad, en los asuntos de derecho privado velaba por la seguridad de la persona y de la propiedad. Para negocios colectivos como podían ser guerras y otras cosas se precisaban el parecer y la decisión de toda la comunidad. Otro momento lo constituye el hecho de que se formaron colectividades por efecto de una asociación voluntaria o de la libre adhesión a caudillos o a príncipes. En estos casos el principio de conexión venía dado por la *lealtad*; la lealtad es la segunda bandera de los germanos, así como la libertad era la primera. Los individuos se vinculan espontáneamente a un sujeto y convierten esta relación en inquebrantable. Esto no lo encontramos ni entre los griegos ni entre los romanos. La relación que mediaba entre Agamenón y sus reyes no provenía de un juramento de lealtad, sino que era una simple asociación para un objetivo concreto, era una hegemonía. Las asociaciones alemanas de individuos, en cambio, guardan una relación no sólo con la cosa objetiva, sino también con la mismidad espiritual, con la personalidad subjetiva e íntima. El corazón, el alma y toda la subjetividad concreta que no hace abstracción del contenido sino que más bien lo toma como condición, convierten esta relación en una mezcla de lealtad y de obediencia.

[La índole del Estado germánico. Primera elaboración del espíritu germánico]

Ahora se trata de la unificación de las dos realidades mencionadas: la libertad individual en la comunidad y la relación de asociación; la unificación de ambas interesa para la formación del Estado, en el cual los derechos y deberes ya no quedan abandonados a la arbitrariedad, sino que vienen fijados como relaciones jurídicas. Se hace esto de un modo tal que el Estado sea el alma del conjunto y su jefe cuide de que de él dimanen los fines concretos y la potestad tanto de cuidar de los negocios públicos como de ejercer los diversos poderes; la base de todo esto la forma la determinación general. *Ahora bien, lo típico de los Estados germánicos está en que, por el contrario, las relaciones sociales*

no conservan el carácter de determinaciones y leyes generales, sino que se desmenuzan por completo en derechos y obligaciones privados. Sin duda que constituye esto una modalidad comunitaria, pero no algo de tipo universal; las leyes son pura y simplemente particulares, y las habilitaciones son privilegios. Con lo cual el Estado es como una composición de derechos privados; y a partir de luchas y sacudidas, sólo más tarde llega a conseguirse, fatigosamente, una vida civil razonable.

Dijimos que las naciones germánicas tuvieron la misión de ser las portadoras del principio cristiano y de dar desarrollo a la Idea como el fin absolutamente racional que es. Al comienzo se da tan sólo la voluntad apagada, en cuyo fondo hállanse lo verdadero y lo infinito. Lo verdadero está únicamente como tarea, pues el sentimiento no se halla aún purificado. Sólo un largo proceso puede realizar la purificación conducente al espíritu concreto. La religión aparece condenando los desmanes de las pasiones y las irrita; la fuerza de las pasiones se exaspera y enfurece a causa de los reproches de la conciencia, y posiblemente no llegaría a tal estado si no hubiera experimentado una oposición. Vemos ahora en todas las familias reales de aquella época el espantoso espectáculo del desenfreno más temible. Clodoveo, el fundador de la monarquía franca, se hace reo de los crímenes más ruines. Toda la serie subsiguiente de merovingios se caracterizan por su dureza y su crueldad; idéntico espectáculo se repite en las casas reales turingias y en otras. Es cierto que el principio cristiano es la tarea latente en las almas de todos; mas éstas son aún completamente rudas. La voluntad, que en sí es la voluntad verdadera, se ignora a sí misma y, enzarzándose en fines particulares y finitos, se aparta del fin verdadero; pero es mediante esta lucha consigo misma y contra su querer que realiza lo que quiere; la voluntad combate aquello que verdaderamente quiere y es así como lo logra, pues queda reconciliada *en sí*.

El Espíritu de Dios mora en la comunidad; es el espíritu interior que impulsa; pero en el mundo es donde el espíritu debe ser realizado, en un material que le es aún adecuado; mas este material no es otro que la voluntad subjetiva, la cual, por ende, tiene en sí misma la contradicción. El aspecto religioso de la persona produce a menudo en ésta un cambio; es el caso de cuando vemos a un hombre que durante toda su vida se ha consumido en la dura realidad, peleando y gozando, con toda la fuerza del carácter y de la pasión, en las ocupaciones profanas: y luego, de repente, renuncia a todo para retirarse a una soledad religiosa. Pero en el mundo ese quehacer profano no se destruye a sí mismo, sino que más bien busca realizarse, encontrándose finalmente con que el espíritu halla el término de su lucha y de su satisfacción justamente en aquello que hizo objeto de su oposición, y con que la actividad profana es un quehacer espiritual.

Por lo mismo, nos hallamos con individuos y pueblos que aquello que es su desdicha lo consideran como su mayor fortuna, y, a la inversa, combaten como a su mayor infortunio aquello que constituye su felicidad. «La vérité, en la repoussant, on l'embrasse.» Europa alcanza la verdad en el caso y en la medida en que la ha rechazado. En este movimiento entra aquello de que la providencia —en el sentido propio de la palabra— gobierna de tal modo que realiza su fin absoluto y procura su propia gloria partiendo de las desdichas, los sufrimientos, los fines particulares y la voluntad

inconsciente de los pueblos.

Si, de este modo, este largo proceso de la historia universal necesario para la purificación conducente al espíritu concreto, en el Occidente no hace más que comenzar, la purificación conducente al espíritu abstracto, por el contrario, tal como la vemos simultáneamente en el este, tiene lugar de un modo más rápido. Esta última no requiere un proceso largo, y la vemos originarse rápida y súbitamente en la primera mitad del siglo VII en el *mahometismo*.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL MAHOMETISMO

[El principio oriental irrumpe en la historia universal]

Por un lado el mundo europeo se forma de nuevo, los pueblos se afianzan en él para crear un mundo de la realidad libre bien constituido en todos sentidos, y con esto dan comienzo a su obra de determinar todas las relaciones de un modo particular y de hacer, con una mentalidad enturbiada y servil, una serie de desafortunadas transformaciones. Pues lo que según su naturaleza es universal y es regla lo convierten en una multitud de contingencias y situaciones subordinadas, y lo que debiera ser ley y principio lo hacen degenerar en un conjunto de circunstancias revueltas. Dicho brevemente: el Occidente comienza a instalarse en la contingencia, en el confusionismo y en la particularidad. Y mientras que esto sucedía en Europa, tenía que aparecer en el mundo la contrapuesta dirección tendente a la integración del conjunto. Esto es lo que ocurrió en la *revolución del Oriente*, la cual destruyó toda particularidad y dependencia y aclaró y purificó por completo el sentimiento; lo cual consiguió a base de convertir solamente al Uno abstracto en objeto absoluto, y de convertir también la pura conciencia subjetiva, el saber sólo a este Uno, en fin único de la realidad (a base de hacer, de lo carente de relación, una relación de la existencia).

Tuvimos ya, bastante más atrás, ocasión de conocer la naturaleza del principio oriental, y vimos que lo más excelso que contiene es tan sólo negativo, y que lo afirmativo significa la caída a la natureidad externa y a la servidumbre real del espíritu. Solamente entre los judíos pudimos observar que el principio de la unidad simple se elevó al pensamiento, pues únicamente ellos adoraron al Uno, que es para el pensamiento. Esta unidad ha permanecido ahora en la purificación conducente al espíritu abstracto, mas ha sido liberada de la particularidad de que adolecía el culto a Jehová. Era éste solamente el Dios de ese pueblo concreto, era el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que no hizo una alianza más que con los judíos y no se reveló sino a este pueblo. Tal particularidad en la relación fue abandonada en el mahometismo. En esta universalidad espiritual, en esta pureza sin barreras y sin determinación, el sujeto no tiene otro fin que la realización de esta universalidad y pureza. *Alah* no tiene ya el limitado fin

afirmativo del Dios judío. La adoración del Uno es el único fin último del mahometismo, y la subjetividad posee como contenido de la actividad sólo esta adoración y, a la vez, el propósito de subordinar al Uno toda la mundaneidad. Este Uno tiene ciertamente la determinación del espíritu; sin embargo, como la subjetividad se disuelve en el objeto, desaparece de este Uno toda determinación concreta, y ni dicha subjetividad se hace libre de por sí ni es su objeto mismo concreto.

Pero el mahometismo no es ni la inmersión india ni la inmersión monacal en lo absoluto; sino que la subjetividad es en él viva e infinita, es una actividad que al aparecer en lo mundano no hace sino negarlo, y que es activa y mediadora sólo para conseguir que se dé la adoración pura del Uno. El objeto del mahometismo es puramente intelectual, no tolerándose ninguna imagen ni ninguna representación de Alah: Mahoma es profeta, pero es hombre y no se ve libre de las debilidades del hombre. Los rasgos fundamentales del mahometismo consisten en admitir que en la realidad nada hay que pueda estabilizarse, sino que todo entra de un modo activo y vivo en la inmensa extensión del mundo; de forma que la adoración del Uno queda como el único vínculo que debe unirlo todo. En esta amplitud, en este poder, desaparecen todas las barreras y toda diferencia de nacionalidad y de casta; ningún linaje, ningún derecho político de nacimiento o de propiedad tienen valor alguno: sólo tiene valor el hombre, como creyente. Hacer oración al Uno, creer en Él, ayunar, suprimir el sentimiento corpóreo de la particularidad y hacer limosna, es decir, desembarazarse de los bienes particulares: tales son los simples mandamientos. Pero el mayor de los méritos es morir por la fe, y quien por esta causa muere en la batalla tiene seguro el paraíso.

[Expansión musulmana. Espíritu proselitista. Florecimiento y decadencia]

La religión musulmana nació entre los árabes: en este pueblo el espíritu tiene una absoluta simplicidad y el sentido de lo carente de forma se halla en su propio terreno, pues en aquellos desiertos no hay nada que pueda ser configurado. La era de los musulmanes empieza con la huida de Mahoma de La Meca, en 622. Ya en vida de Mahoma bajo su caudillaje personal, pero especialmente después de su muerte bajo el gobierno de sus sucesores, realizaron los árabes sus enormes conquistas. En primer lugar cayeron sobre Siria y conquistaron la capital, Damasco, en 634; avanzaron luego sobre el Tigris y el Éufrates y dirigieron sus armas contra Persia, que se les sometió pronto; por el oeste conquistaron Egipto, el norte de África, España, penetrando en el sur de Francia hasta el Loira, donde fueron vencidos junto a Tours en el año 732 por Carlos Martel. Así se extendió el dominio de los árabes en el oeste; en el este sometieron sucesivamente, como ya hemos dicho, Persia, Samarcanda y la parte sudoeste de Asia Menor. Estas conquistas, igual que la propagación de la religión musulmana, se producen con una celeridad poco común. Todos los que se convertían al islam pasaban a gozar de la misma igualdad de derechos que todos los musulmanes. Quien no se convertía, en los primeros

tiempos era ajusticiado; posteriormente los árabes se mostraron menos duros con los vencidos, de tal modo que éstos, si no querían convertirse al islam, se veían obligados sólo a pagar anualmente un impuesto personal. Las ciudades que se rendían en seguida debían dar al vencedor un décimo de todos sus bienes; a las que debían ser expugnadas se les exigía la quinta parte.

A los mahometanos los dominaba la abstracción: su objetivo era poner en vigor el culto abstracto, y se esforzaron para esto con el máximo entusiasmo. Este entusiasmo era *fanatismo*, el cual supone una exaltación por algo abstracto, por un pensamiento abstracto que guarda una relación negativa con la realidad existente. Por su esencia el fanatismo tiene lugar en cuanto que se dirige contra lo concreto asolándolo y demoliéndolo; mas, al propio tiempo, el musulmán tiene la posibilidad de elevarse, y esta elevación suya se desentiende de todos los intereses minúsculos y va unida a todas las virtudes de magnanimidad y valor. Se tenía aquí, como principio, «la religion et la terreur» del mismo modo que en la época de Robespierre había el de «la liberté et la terreur». No obstante la vida real es concreta, llevando anejos unos fines particulares; la conquista proporciona dominio y riqueza, y trae consigo los derechos de las familias reinantes y una unión de los individuos. Pero todo esto es solamente accidental y edificado sobre arena: hoy es, y mañana no es; frente a ello el musulmán se muestra indiferente, aun con toda su pasión, y se mueve en un feroz cambio de fortuna. El mahometismo, en su expansión, fundó muchos reinos y dinastías. En ese mar inmenso hay un movimiento continuo, nada queda fijo; lo que toma la forma de una figura permanece transparente y luego se deshace. Aquellas dinastías subsistían sin el ligamen de una consistencia orgánica, y por eso los reinos no hicieron más que degenerar, y sus individuos, desaparecer. Mas allí donde un alma noble se mantiene recia, igual que la ola en la encrespadura del mar, muestra allí una libertad tal que no hay cosa más excelsa, más magnánima, más valerosa ni más resignada. Lo concreto y lo determinado que prende al individuo es, a su vez, prendido enteramente por él. Al paso que los europeos se hallan sujetos a una multitud de relaciones y son como un amasijo de ellas, en el mahometismo el individuo es solamente esto, y por cierto de un modo superlativo, inhumano, artero, valiente y magnánimo en sumo grado. Cuando hay sentimiento de amor, existe ya sin otros considerandos y se trata del amor más íntimo. El señor que ama a su esclavo enaltece al objeto de su amor poniendo a sus pies todo el lujo, poder y gloria, y olvidando por él el cetro y la corona; pero, a la inversa, sacrifica luego a este objeto de su amor, también sin consideración alguna. Asimismo en la ardiente poesía de los árabes y los sarracenos se muestra esta intimidad desconsiderada. Este ardor poético es la absoluta libertad de la fantasía acerca de todo, de modo que se reduce a vivir tanto su objeto como la sensación de que no conserva para sí ni egoísmo ni particularidad alguna.

El *entusiasmo* como tal no ha llevado a cabo nunca las mayores acciones. Los individuos pueden entusiasmarse de muchas maneras por lo excelso; ni siquiera el entusiasmo de un pueblo por su independencia tiene un objeto determinado. Pero el entusiasmo abstracto y que, por lo mismo, quiere abarcarlo todo, el entusiasmo que no se

detiene ante nada ni consiente límite alguno ni necesita de nada, es el del Oriente musulmán.

Con la misma rapidez con que los árabes realizaron sus conquistas, alcanzaron entre ellos su máximo florecimiento las artes y las ciencias. En un principio vemos a estos conquistadores destruir todo lo que sea arte o ciencia. Omar habría destruido la espléndida biblioteca alejandrina. Estos libros —dijo él— o bien contienen lo que se halla en el Corán o bien su contenido es distinto; en ambos casos resultan superfluos. Mas poco después de esto los árabes toman muy a pecho el cultivar y expandir las artes y las ciencias. Este imperio alcanzó su máximo florecimiento en los reinados de los califas Al-Mansur y Harun-Al-Raschid. En todas partes del imperio nacieron grandes ciudades en las que prosperaron el comercio y la industria, se construyeron lujosos palacios y se erigieron escuelas; los sabios del imperio se hallaban reunidos en la corte del califa, y esta corte brillaba no sólo por la magnificencia exterior de las valiosas piedras preciosas, los objetos de lujo y los palacios, sino sobre todo por el desarrollo de la poesía y de todas las ciencias. Al comienzo, los califas mantuvieron toda la simplicidad y llaneza que caracterizaban a los árabes del desierto (en esto se distinguió particularmente el califa Abubéker), sin hacer distinción alguna de condición social o cultural. El sarraceno más vulgar y la mujer más humilde se acercaban al califa como a un igual suyo. No se precisa educar la ingenuidad espontánea; y cada cual, usando de la libertad de su espíritu, se relaciona con el soberano como con su igual.

El gran imperio de los califas no se mantuvo durante mucho tiempo, pues en el suelo de la universalidad no hay nada estable. El gran imperio árabe se desmoronó casi al mismo tiempo que el de los francos: los tronos fueron derribados por esclavos y por nuevos pueblos invasores, los seljúcidas y los mogoles, fundándose otros reinos y subiendo nuevas dinastías a los tronos. Los otomanos consiguieron al fin establecer un dominio permanente, sobre todo porque al instituir los jenízaros se procuraron un núcleo fuerte y estable. Después de haberse enfriado el fanatismo no quedó ya ningún principio moral en los espíritus. En su lucha con los sarracenos, la valentía de los europeos se había idealizado en forma de una caballería bella y noble. La ciencia y los conocimientos, y la filosofía en particular, llegaron al Occidente por los árabes. Una excelsa poesía y una fantasía libre aparecidas entre los germanos encendieron su primera llama en el Oriente; es así como el mismo Goethe ha vuelto también sus ojos hacia Levante, a consecuencia de lo cual desde su diván nos ha ofrecido un rosario de perlas que lo superan todo en intimidad y fortuna de la fantasía.

Mas luego que el entusiasmo desapareció paulatinamente, el Oriente mismo se hundió en la mayor corrupción y reinaron las pasiones más abominables; y puesto que el placer de los sentidos es algo que se halla ya en la primera forma que se dio a la doctrina musulmana, haciéndose de él la recompensa prometida en el paraíso, este placer viene ahora a sustituir al fanatismo. Actualmente el islam se halla presionado a contenerse en Asia y en África, y el celo del poder cristiano no lo tolera más que en un rincón de Europa; el islamismo hace ya mucho tiempo que desapareció del terreno de la historia universal, quedando retirado en el comodismo y sosiego orientales.

EL IMPERIO DE CARLOMAGNO

[La formación del imperio franco]

Dijimos ya que fue Clodoveo quien fundó el reino de los francos. Tras su muerte fue éste dividido entre sus hijos; luego fue unido de nuevo después de muchas luchas y recurriendo a las estratagemas, al asesinato y a la violencia, y más tarde volvió a dividirse. El poder de los reyes se vio interiormente muy robustecido por el hecho de que pasaban a ser los príncipes de los países conquistados. Éstos fueron repartidos entre los francos libres; pero al rey, además de su anterior patrimonio real y de los bienes que adquiría por confiscación, le correspondían unos tributos permanentes y muy considerables. El rey otorgaba a sus guerreros los bienes confiscados, en calidad de beneficios personales, es decir, no hereditarios; con esto dichos guerreros contraían un compromiso personal con su señor, se hacían sus vasallos y quedaban a su servicio. A ellos se juntaron luego los obispos que poseían muchos bienes, formando todos juntos el consejo del rey, aunque tal consejo era sólo consultivo. Al frente de la servidumbre se hallaba el «major domus». Pronto estos «majores domus» se arrogaron todo el poder y arrinconaron la autoridad real, mientras que los monarcas se sumergían en la apatía y se convertían en simples figurines. De aquéllos salió la dinastía de los carolingios. Pipino el Breve, hijo de Carlos Martel, fue elevado a rey de los francos en 752. El papa Zacarías desligó a los francos de su juramento de fidelidad al último merovingio, Childerico III, que vivía aún y que recibió la tonsura, o sea, se hizo monje y, a la vez, fue privado del distintivo real de una larga cabellera. Los últimos merovingios fueron indolentes del todo, contentándose con el nombre de su dignidad y entregándose casi únicamente al placer; un fenómeno, este, que es muy común entre las familias reales orientales y que se repite también en los últimos carolingios. Los «majores domus», por el contrario, desplegaban la energía del encumbramiento, y se hallaban en una vinculación tan estrecha con la gente que estaba al servicio del rey que no les resultó difícil escalar, al fin, el trono.

Los papas se vieron presionados del modo más duro por los reyes lombardos y buscaron protección en los francos. Pipino, en agradecimiento, tomó la defensa de Esteban II: por dos veces atravesó los Alpes y derrotó dos veces a los lombardos. Sus victorias dieron lustre al nuevo trono y proporcionaron a la Sede de San Pedro una considerable herencia. En el año 800 d.C. el hijo de Pipino, Carlomagno, fue coronado emperador por el papa, y con esto empieza la firme alianza de los carolingios con la Sede pontificia. Para los bárbaros el imperio romano continuaba gozando de la consideración de una gran potencia y lo seguían teniendo por el foco desde el que les llegaba todo lo digno, la religión, las leyes y todos los conocimientos, empezando por el de la escritura alfabética. Carlos Martel, después que hubo liberado a Europa del dominio de los sarracenos, recibió del pueblo y el Senado romano, para él y sus descendientes, el título de patricio; Carlomagno, empero, fue coronado como emperador romano, y

precisamente por el papa.

Hubo ahora dos imperios, y en éstos la religión cristiana paulatinamente se dividió en dos Iglesias: la *griega* y la *romana*. El emperador romano era el protector nato de la Iglesia romana, y en esta posición del emperador con respecto al papa se expresaba, por así decirlo, que el dominio franco no era más que una continuación del imperio romano.

El imperio de Carlomagno abarcaba una extensión muy amplia. Franconia propiamente dicha se dilataba desde el Rin hasta el Loira. Aquitania, al sur del Loira, fue sometida por completo en 768, el año en que murió Pipino. Pertenecían además al imperio franco Burgundia, Alemania (la parte meridional de la actual Alemania situada entre el Lech, el Main y el Rin), Turingia, que se extendía hasta el Saale, y además Baviera. Por otra parte Carlos venció a los sajones, que vivían entre el Rin y el Weser, y puso fin al reino lombardo, con lo cual vino a ser señor del norte y centro de Italia.

[La organización del imperio carolingio]

Carlomagno hizo de este gran imperio un Estado organizado de un modo sistemático, proveyéndolo de instituciones estables que le dieron cohesión. Pero, aun con esto, no fue él el primero en introducir en todas partes la *constitución* de su reino; pues ocurrió más bien que las instituciones que en parte existían ya antes, gracias a la acción de este príncipe alcanzaron un desarrollo y adquirieron una eficacia más concreta y libre de estorbos. El rey se hallaba al frente de los funcionarios públicos, y apareció el principio que hacía hereditaria la dignidad real. El rey era amo tanto de la fuerza de las armas como de las más ricas propiedades, y se hallaba también en sus manos el poder judicial supremo. La *ordenación militar* se basaba en la convocación pública. Cada hombre libre estaba obligado a armarse para la defensa del reino, y cada cual tenía que cuidar por un cierto tiempo de su propio sustento. Esta milicia, como se la llamaría hoy día, se hallaba al mando de condes y margraves; estos últimos eran los jefes de unas provincias mayores —llamadas marcas— que se hallaban en las fronteras del imperio. Según la división general, el país se hallaba seccionado en comarcas, al frente de cada una de las cuales había un conde. En tiempo de los últimos carolingios, por encima de los condes había, a su vez, los duques, que tenían su sede en grandes ciudades tales como Colonia, Ratisbona y otras parecidas. Con esto el país quedaba dividido en ducados: hubo, pues, los ducados de Alsacia, de Lorena, de Frisia, de Turingia, de Retia. Estos duques eran investidos por el emperador. Los pueblos que, después de sometidos, habían podido conservar los príncipes que tenían ya antes, tan pronto como se sublevaron perdieron esta prerrogativa y les fueron puestos los aludidos duques; esto es lo que ocurrió con Alemania, Turingia, Baviera y Sajonia. Hubo también, empero, una especie de ejército permanente para socorros urgentes. Pues los feudatarios del emperador recibían bienes en posesión con el compromiso de prestar servicios de armas en caso de que tal cosa se les ordenara. Para asegurar la buena marcha de esas instituciones, el emperador enviaba

unos inspectores («missi») para que lo controlaran todo y le informaran, incluso en lo referente a la administración de justicia y de los bienes de la corona.

No es menos notable la forma de administración de las *rentas del Estado*. No había impuestos directos y pocos derechos de aduana en los ríos y vías, siendo varios de ellos otorgados a los altos funcionarios del imperio. Cuanto había en el fisco provenía ya de las multas judiciales, ya de las cuotas pagadas por aquellos que, a la llamada del emperador, no se incorporaban al ejército. Los que disfrutaban de beneficios los perdían en cuanto faltaban a sus deberes militares. La mayor parte de los ingresos provenía del patrimonio imperial; el emperador era dueño de muchas propiedades, en las que se hallaban castillos reales. Desde mucho tiempo atrás los reyes acostumbraban viajar por los principales lugares del reino, deteniéndose una temporada en cada castillo; había mariscales, camareros y demás que se ocupaban ya de antemano en hacer los necesarios preparativos para el sostenimiento de la corte.

En lo concerniente a la *administración de justicia*, los asuntos relativos tanto a la integridad corporal como a la propiedad dependían de asambleas comunales que estaban presididas por un conde; las cosas de menos monta eran ventiladas por un consejo que constaba como mínimo de siete hombres libres elegidos jurados y bajo la presidencia del jefe de la centenada. Los tribunales supremos eran los de la corte, presididos por el rey en su castillo; en ellos se juzgaba a los vasallos, tanto eclesiásticos como civiles. Los inspectores imperiales, a los que ya nos hemos referido antes, en sus viajes de inspección debían supervisar muy especialmente el funcionamiento de los juzgados, escuchar todas las quejas y castigar las injusticias. Tanto un inspector eclesiástico como otro civil tenían que recorrer cuatro veces al año su demarcación.

[La Iglesia y sus privilegios. Instituciones y valor del imperio carolingio]

En la época de Carlomagno el clero había adquirido ya una considerable importancia. De los obispos dependían grandes catedrales, con sus correspondientes seminarios y escuelas. Carlos se propuso restablecer los conocimientos científicos, que se hallaban olvidados casi del todo; a este fin mandó crear escuelas en las ciudades y pueblos. Los espíritus piadosos creían hacer una buena obra y asegurar su bienaventuranza ofreciendo obsequios a la clerecía; es de este modo como los reyes más salvajes y brutales pretendían expiar sus delitos. La ofrenda más común entre las personas privadas consistía en legar en testamento sus bienes a los monasterios, reservándose el usufructo de los mismos sólo para mientras vivieran o por un cierto tiempo. Sin embargo, ocurría también a menudo que, al morir un obispo o abad, los nobles, junto con sus feudatarios, se lanzaban sobre los bienes eclesiásticos, se instalaban en ellos y vivían de ellos hasta que ya no quedaba nada; pues en aquellos tiempos la religión no tenía aún sobre las almas una influencia tan eficaz como para refrenar la codicia de los poderosos. Para la administración de sus bienes, la clerecía se veía precisada a poner ecónomos y

mayordomos. Estos intendentes cuidaron también de todos sus demás asuntos profanos y conducían las mesnadas a la batalla; fueron recibiendo asimismo de los reyes, poco a poco, la jurisdicción territorial propia de los nobles, ocurriendo esto cuando el clero consiguió una jurisdicción propia e *inmunidad* frente a la de los funcionarios reales (condes).

Esto acarreó un gran progreso en la transformación de las relaciones civiles; pues de ese modo las posesiones eclesiásticas vinieron a tener, cada día más, un carácter de territorios independientes como en modo alguno lo tenían aún las posesiones de los señores y nobles. Además, el clero supo posteriormente librarse de las cargas públicas y abrió las iglesias y monasterios en calidad de asilos, es decir, de lugares de refugio para los criminales. Esta institución fue ciertamente, por un lado, muy benéfica contra las crueldades y opresiones procedentes del emperador y de los nobles; mas, por otro lado, tuvo el inconveniente de favorecer la impunidad de los mayores facinerosos ante las leyes. Todavía en tiempo de Carlomagno los que se refugiaban en el sagrado de los conventos debían ser entregados a la autoridad. Los obispos eran juzgados por un tribunal formado de obispos; como vasallos hubieran propiamente tenido que depender del tribunal real. Más adelante también los monasterios buscaron sustraerse a la jurisdicción episcopal, con lo que se hicieron independientes incluso de la Iglesia. Los obispos eran elegidos por el clero y el pueblo, mas en cuanto que eran también vasallos del rey debían recibir asimismo de éste la investidura de su dignidad. Esta dificultad se solventó conviniendo en que había de ser elegido una persona que fuera del beneplácito del rey.

Los tribunales imperiales funcionaban en el castillo en donde se hallaba el emperador. El propio rey los presidía; los cortesanos formaban con él el tribunal supremo que juzgaba a los nobles mismos. Los consejos reales sobre los asuntos del reino no se celebraban en tiempos prefijados, sino que tenían lugar ocasionalmente con motivo sea de la revisión del ejército en primavera, sea de los sínodos eclesiásticos o de sesiones tenidas en la corte. De un modo especial daban ocasión de tales consejos las reuniones en la corte a las que eran convidados los feudatarios (cuando el rey sentaba sus reales en una comarca, la mayor parte de las veces en el Rin, que era el núcleo del reino franco). Lo normal era que el rey convocara, dos veces al año, una comisión formada por altos dignatarios tanto civiles como eclesiásticos; pero también esto dependía de la decisión del monarca. Por lo que se ve, estas asambleas son distintas de los posteriores consejos imperiales, en los que los grandes gozaban de una mayor independencia.

Así es como estaba organizado el imperio franco, que fue la primera estructuración política a que dio lugar el cristianismo, mientras que el imperio romano había sido consumido por él. La organización que acabamos de describir tiene muy buenas trazas, dio una sólida constitución al ejército y cuidó de que reinara la justicia en el interior; y, sin embargo, después de la muerte de Carlomagno se mostró del todo impotente: tanto por lo que mira al exterior, pues se vio indefensa ante los ataques de los normandos, los húngaros y los árabes, como por lo que mira al orden interno, ya que fue ineficaz contra las injusticias, el pillaje y la opresión de toda clase. Vemos, pues, una contradicción en

todos sentidos, ya que junto a una organización estupenda nos hallamos con una pésima situación. Semejantes configuraciones, por el hecho de surgir de un modo tan repentino, necesitan aún en sí mismas del robustecimiento de la negatividad, necesitan del tipo de reacciones que se manifiestan en el período siguiente.

SECCIÓN SEGUNDA

LA EDAD MEDIA

Si el primer período del mundo germánico finaliza espléndidamente con un poderoso imperio, vemos que con el segundo comienza la reacción provocada por la contradicción de la inmensa mentira que domina toda la *Edad Media* y constituye su vida y su espíritu. Esta reacción es, *en primer lugar*, la de las naciones particulares frente a la dominación universal del imperio franco, y se manifiesta en la división de este gran imperio. La *segunda reacción* es la de los individuos frente al poder de las leyes y la autoridad del Estado, y frente a la subordinación, al llamamiento a las armas y al modo de administrar justicia; dio lugar al aislamiento de los individuos y, por lo mismo, a que se encontraran sin protección alguna. Lo universal del poder político desapareció por obra de esta reacción; los individuos buscaron amparo en los poderosos, y éstos se convirtieron en opresores. Con esto fue naciendo poco a poco una situación de general dependencia, una relación protectora que luego se sistematizaría en la organización feudal. La *tercera reacción* es la de la Iglesia como reacción de lo espiritual frente a la realidad existente. La rudeza mundana fue limitada y amansada por la Iglesia, pero ésta, a su vez, quedó mundanizada por aquélla, abandonando la situación que le correspondía; desde este momento comienza la progresión intensiva del principio profano. Todas estas relaciones y reacciones forman la historia de la Edad Media. El punto culminante de este período lo constituyen las *cruzadas*; con ellas se produce un vaivén general, pero sólo gracias al mismo consiguen los Estados una independencia interior y exterior.

CAPÍTULO PRIMERO

EL FEUDALISMO Y LA JERARQUÍA

[La formación de las nacionalidades europeas]

La *primera reacción* es la de la nacionalidad particular frente al dominio universal franco. A primera vista parece ser que el imperio de los francos fue dividido conforme al antojo de los reyes. Pero hay aquí otro momento, y es que esta división tenía un carácter popular y fue asimismo ratificada por los pueblos. Por lo mismo no se trataba únicamente de un acto de familia que podría parecer insensato por cuanto los príncipes, con esto, debilitaban su propio poder; sino que aquí hay algo más: se trata de un restablecimiento de las nacionalidades propiamente dichas que habían sido juntadas por obra de una situación de fuerza prepotente y del genio de un gran hombre. Ludovico Pío,

hijo de Carlomagno, dividió el imperio entre sus tres hijos. Pero luego, de un segundo matrimonio suyo, tuvo aún otro hijo, Carlos el Calvo. Al querer dar también a éste una porción del reino en herencia, hubo lugar a guerras y disputas con los otros hijos, a quienes se les debía quitar parte de lo que se les dio. Vemos, pues, que tales guerras respondían, en principio, a intereses particulares; pero lo cierto es que las naciones participan en ellas también por lo que les va. Los francos occidentales se habían identificado ya con los galos, y de ellos procedió una reacción frente a los alemanes. Por el Tratado de Verdún, en 843 se hizo realmente una partición entre los descendientes de Carlomagno; pero más tarde se volvió a reconstruir por un momento, en el reinado de Carlos el Gordo, todo el imperio de los francos, con excepción de algunas provincias. Mas sólo por muy poco tiempo pudo este débil príncipe mantener unificado su gran imperio, que se dividió en muchos pequeños reinos, los cuales se erigieron y conservaron independientes. Estos reinos fueron: Italia, que a su vez se hallaba dividida; los dos reinos borgoñeses, a saber, la Alta Borgoña, cuyos núcleos principales eran Ginebra y el monasterio de San Mauricio en el Valais, y la Baja Borgoña entre el Jura, el mar Mediterráneo y el Ródano; además Lorena (entre el Rin y el Mosa), Normandía y Bretaña. En medio de estos reinos se hallaba como encerrada Francia propiamente dicha, y con estos límites la encontró Hugo Capeto cuando subió al trono. Franconia Oriental, Sajonia, Turingia, Baviera y Suabia pertenecieron al reino alemán. Es de este modo que se desmoronó la unidad de la monarquía de los francos.

Las instituciones interiores de ese imperio fueron también desapareciendo por entero, sobre todo la organización militar. Poco después de Carlomagno vemos a los normandos atacar desde varias partes a Inglaterra, Francia y Alemania. En Inglaterra, al comienzo gobernaban siete dinastías de reyes anglosajones, pero en 827 Egberto reunió todos sus dominios en un único reino. En tiempos de su sucesor los daneses hicieron frecuentes incursiones, saqueando el país. Al comienzo hallaron en Alfredo el Grande una valerosa resistencia, pero más tarde el rey danés Canuto conquistó toda Inglaterra. Por esta misma época tuvieron lugar las invasiones de los *normandos* a Francia. Con sus ligeras canoas remontaron el Sena y el Loira, saquearon las ciudades, profanaron los monasterios y se retiraron con el botín recogido; pusieron sitio incluso a París, y los reyes carolingios se vieron ignominiosamente obligados a comprarles la paz. También asolaron las ciudades situadas junto al Elba; desde el Rin saquearon Aquisgrán y Colonia y convirtieron a Lorena en tributaria suya. Una dieta celebrada en Worms en 882 hizo un llamamiento general a todos los súbditos, pese a lo cual hubo que contentarse con un convenio afrentoso. Estas avalanchas procedían del norte y del oeste. Por el este se internaban los *magiares*. Estos pueblos bárbaros iban en carros llevando a sus mujeres e hijos y devastaron toda la Alemania meridional. Atravesando Baviera, Suabia y Suiza llegaron hasta el interior de Francia y hasta Italia. Desde el sur presionaban los *sarracenos*. Hacía ya mucho tiempo que Sicilia se hallaba en poder suyo; desde aquí penetraron en Italia, amenazaron a Roma, que se libró de ellos merced a un convenio, y fueron el terror del Piamonte y de la Provenza.

De esta guisa esos tres pueblos entraron en el imperio en grandes masas por todas

partes, y en sus expediciones devastadoras casi chocaron entre sí. Francia fue asolada por los normandos hasta el Jura; los húngaros llegaron hasta Suiza, y los sarracenos hasta el Valais. Si pensamos ahora en la organización de las tropas feudales a base de llamamientos y tenemos en cuenta esta triste situación, habremos de asombrarnos de la poca eficacia de todas aquellas instituciones tan ensalzadas, que es precisamente en estas circunstancias cuando hubieran debido mostrarse más eficientes. Podría uno sentirse propenso a considerar como vanos ensueños la descripción de la bella y racional organización de la monarquía franca en el reinado de Carlomagno, que se había acreditado de fuerte, grande y bien estructurada tanto respecto de los asuntos internos como de las empresas exteriores. Esta gran organización política subsistió a pesar de todo, pero gracias únicamente al vigor, a la gran talla y a la noble mentalidad de este solo individuo, sin hallarse fundada en el espíritu del pueblo ni haber penetrado de un modo vivo en dicho espíritu; no era más que una imposición externa, una constitución apriórica como aquella que Napoleón dio a España y que se deshizo tan pronto como no hubo ya una fuerza que la mantuviera en vigor. Lo que mejor da realidad a una constitución es el hecho de que ésta exista en los sujetos como libertad objetiva y como modo sustancial del querer, como obligación y compromiso. Mas para el espíritu germánico, que en un comienzo no era sino como sentimiento y arbitrariedad subjetiva, no había aún obligación alguna ni ninguna interioridad de la unidad, sino tan sólo una interioridad de un indiferente y superficial ser-por-sí en general. De este modo aquella organización carecía de un vínculo sólido, le faltaba el apoyo objetivo en la subjetividad; pues, en términos generales, no se hacía aún posible organización alguna.

[Causas del nacimiento de la sociedad feudal]

Esto nos lleva a la *segunda reacción*, que es la de los individuos frente al poder legal. No existe aún en absoluto el sentido de la legalidad y de la universalidad, este sentido no es algo vivo que se halla en los pueblos. Las obligaciones que tenía todo ciudadano libre, las atribuciones del caballero de hacer justicia, las del conde de administrarla en su comarca, y el interés por las leyes como tales eran, todo esto, cosas que se hacían impotentes tan pronto como no había ya una mano dura que, desde arriba, mantuviera firmes las riendas suministrando castigos. La esplendorosa administración política de Carlomagno había desaparecido sin dejar rastro, y la primera consecuencia que esto trajo consigo fue una general necesidad de protección en que se vieron los individuos. Sin duda que aun en todo Estado bien organizado se da una cierta necesidad de protección: todo ciudadano conoce sus derechos y sabe también que de un modo general, el vivir en sociedad es cosa que se hace indispensable para la seguridad de la propiedad. Los bárbaros no conocen todavía esta necesidad de hallar amparo en el otro; el hecho de que sus derechos deban ser asegurados por otro lo consideran como una limitación de su libertad. Es por este motivo que entre ellos no existía la tendencia a crear una organización

consolidada; para experimentar la necesidad de que apareciera el Estado era preciso que las personas se sintieran en una situación de desamparo. La formación del Estado comenzó de nuevo desde su principio. Lo universal carecía absolutamente de vida y de consistencia tanto en sí como en el pueblo, y su debilidad se reveló en que era incapaz de ofrecer protección alguna a los individuos. Como ya hemos dicho, en el espíritu de los germanos no había determinación del deber; se trataba de crearla. Para empezar, la voluntad podía referirse tan sólo a lo exterior de la posesión de bienes; mas en su experiencia de la importancia que tenía la protección estatal, se vio violentamente sacada de su embotamiento e impulsada, por la necesidad, a admitir la conveniencia de una unión solidaria en forma de sociedad. Con esto los individuos se vieron forzados a buscar refugio en otros individuos y quedaron supeditados al poder de algunos señores fuertes que, de aquella autoridad que antes pertenecía a lo universal, hicieron ahora una posesión privada y un dominio personal. Los condes, en su calidad de funcionarios públicos, no hallaron ninguna obediencia en sus inferiores, mas tampoco la apetecieron, pues sólo quisieron esta obediencia en sí misma. Tomaron el poder público por lo que en sí es éste, convirtiendo en propiedad hereditaria la potestad de que se les había investido.

Así como antes los reyes y otros dignatarios conferían a sus vasallos feudos a modo de recompensa, ahora, a la inversa, los más débiles y más pobres daban cuanto tenían a los poderosos para procurarse de este modo una protección robusta; entregaban sus bienes a un señor, a un monasterio, a un abad o a un obispo («feudum oblatum») y lo recibían de nuevo, gravado con la obligación de hacer algo por estos señores. De hombres libres que eran pasaron a ser vasallos y feudatarios, y sus propiedades se convirtieron en prestadas. Ésta es la relación propia del sistema feudal. «Feudum» es palabra de la familia de «fides»; la lealtad es aquí una obligación nacida de una cosa poco justa, es una relación que se propone algo justo, pero que también tiene lo injusto por contenido; pues la fidelidad propia de los vasallos no es un deber que se tiene ante lo universal, sino que es una obligación privada que tiene que ver con la contingencia, la arbitrariedad y la violencia. Se hacen entrar la universal injusticia y la universal ilegalidad dentro de un sistema de dependencia privada y de obligaciones particulares, de modo tal que en el aspecto jurídico de tal sistema no hay más que lo formal del compromiso.

Por el hecho de que cada cual se veía precisado a protegerse a sí mismo, volvió a despertarse de nuevo el espíritu guerrero que, por lo que respecta a la defensa frente a los enemigos exteriores, parecía haberse esfumado del modo más vergonzoso; de modo que la apatía sufrió una sacudida, sea a causa de los vejámenes externos, sea por la codicia privada y la ambición. La valentía que ahí se supone no tenía por objeto el Estado, sino los intereses subjetivos. En todas las regiones se erigieron castillos y se levantaron fortalezas, siendo precisamente su objetivo el defender las posesiones y el poder realizar el pillaje y ejercer una tiranía. A base de esto, lo que antes formaba un conjunto quedaba ahora transformado en una serie de puntos particulares, y como tales hay que mencionar principalmente las sedes de los obispos y arzobispos. Las diócesis habían obtenido la inmunidad con respecto a los tribunales y a todos los poderes administrativos; los prelados nombraron superintendentes e hicieron que los emperadores

les concedieran la jurisdicción que antes había sido propia de los condes. Con esto hubo territorios y poblaciones aisladas que eran propiedad sagrada (términos municipales). Del mismo modo se formaron más tarde señoríos profanos. Estos dos tipos de territorios reemplazaron a los antiguos distritos o condados. Como residuos de la antigua organización solamente quedaron, en pocas ciudades, comunidades de hombres libres que eran de por sí lo bastante fuertes como para procurarse protección y seguridad sin necesitar del apoyo del rey. Fuera de estos casos desaparecieron en todas partes las comunidades libres, que quedaron sometidas a los prelados o a los condes y duques, los actuales soberanos y príncipes.

[Situación de la autoridad real en los diversos países]

La autoridad imperial gozó de una general consideración como algo muy grande y excelso, siendo el emperador la cabeza de toda la cristiandad; mas cuanto mayor fue esta idea que de él se tenía menor se mostró el poder efectivo del emperador. A Francia le resultó extraordinariamente ventajoso el no haberlo valorado demasiado; vemos que en Alemania, en cambio, lo engañoso de ese poder no hizo más que entorpecer el progreso de la civilización. Los reyes y emperadores no eran ya cabeza del Estado sino de los príncipes, los cuales, aun siendo vasallos suyos, tenían sin embargo una potestad dominativa y una soberanía propias. No habiendo ahora más que poderes de tipo privado, podría muy bien creerse que únicamente volviendo éstos a convertirse en meros cargos administrativos se abre la posibilidad de que se vaya constituyendo un Estado. Mas para esto hubiera sido preciso una autoridad y fuerza superior que no existía aún, pues las dinastías tenían un poder eficaz sólo en la medida en que se hallaban sirviendo a lo universal. No cuenta ya la fuerza de la ley y del derecho, sino únicamente el poder arbitrario y la porfiada brutalidad del derecho particular, el cual procura oponerse a la igualdad de derechos y a la de las leyes. Lo que hay son grandes diferencias de privilegios en una completa arbitrariedad, lo cual no puede dar lugar al desarrollo de una monarquía en la que el soberano como tal sea capaz de sujetar los poderes particulares; éstos fueron pasando a los principados y uniéndose con el principado que a su vez era propio del soberano, y es de este modo como adquirió una cierta realidad la autoridad del rey y del Estado. Como en éste no existía aún un vínculo de unidad, los diversos territorios fueron organizándose cada uno de por sí.

En Francia tanto la casa de Carlomagno como la de Clodoveo fueron decayendo por la debilidad de los reyes. Al final, su dominio se hallaba reducido tan sólo a la pequeña soberanía de Laon, y el último de los carolingios, el duque Carlos de Lorena, que después de la muerte de Ludovico V pretendió hacerse con el trono, fue derrotado y hecho prisionero. Se llamó a ocupar el trono al poderoso Hugo Capeto, duque de Francia. El título de rey no le dio, sin embargo, ninguna autoridad efectiva, pues su poder radicaba solamente en el territorio que tenía como duque. Más adelante, gracias a

compras, matrimonios y extinciones de familias pasaron a poder de los reyes las propiedades de varios señoríos, y al propio tiempo comenzó a recurrirse a ellos para buscar una protección contra las crueldades de los príncipes. En Francia la corona se hizo pronto hereditaria por el hecho de que lo eran los señoríos feudales; la verdad es que al principio los reyes tomaban la precaución de hacer coronar a sus hijos cuando ellos vivían aún. Francia fue dividida en muchos señoríos: en el ducado de Guyena, el condado de Flandes, el ducado de Gascuña, el condado de Tolosa, el ducado de Borgoña y el condado de Vermandois; también Lorena perteneció a Francia por algún tiempo. La Normandía fue cedida por los reyes de Francia a los normandos a fin de no verse molestados por ellos durante algún tiempo. Desde Normandía el duque Guillermo penetró a Inglaterra y la conquistó en 1066. Introdujo en ella un sistema feudal bien definido, y la red que éste formaba se extiende aún hoy día, en parte, sobre Inglaterra. Por este suceso los duques de Normandía, que tenían un gran poderío, se hallaban frente a frente con los débiles reyes de Francia.

Alemania estaba formada por los grandes ducados de Sajonia, Suabia, Baviera, Carintia, Lorena, Borgoña, el margraviato de Turingia y otros, contando también con muchos obispados y arzobispados. Cada uno de estos ducados se descompuso, a su vez, en muchos señoríos más o menos independientes. Varias veces pareció que el emperador reunía algunos ducados bajo su inmediata autoridad. El emperador Enrique III cuando subió al trono era señor de varios grandes ducados, mas debilitó su propio poder al delegarlo en otros. Alemania fue desde su origen una nación libre y no tenía como centro una familia de conquistadores, cosa que sucedía en Francia; la dignidad real era colectiva. Los príncipes no consintieron en verse privados de su derecho de elegir a su soberano; en cada elección sucesiva introducían nuevas condiciones que limitaban el poder del emperador, de modo que al fin vino a ser como una sombra vacía.

En Italia las cosas estaban igual. Los emperadores alemanes tenían pretensiones sobre ella, pero el poder de éstos se hizo una realidad sólo en tanto que se lo procuraron con la fuerza contundente de las armas y en tanto que las ciudades italianas y la nobleza vieron que su propia sumisión les reportaba un provecho. Lo mismo que Alemania, Italia se hallaba dividida en muchos ducados, condados, obispados y señoríos mayores o menores. El papa tenía escaso poder tanto en el norte como en el sur, el cual durante mucho tiempo se halló dividido entre los lombardos y los griegos, hasta que luego los normandos sojuzgaron a todos ellos. España estuvo luchando durante toda la Edad Media, sea procurando su propia consolidación, sea alcanzando victorias sobre los sarracenos, hasta que éstos, al fin, hubieron de rendirse a la fuerza de la civilización cristiana.

Por lo que hemos visto, todo derecho se hizo trizas ante el poder particular, pues no había igualdad de derechos ni sano criterio en las leyes, cuya finalidad ha de ser el conjunto, el Estado.

[Crisis de la sociedad medieval. La cuestión de las investiduras eclesiásticas.

La *tercera reacción* que mencionamos antes es la que partió del elemento de la universalidad en contra de una realidad disgregada en la particularidad. Esta reacción se produjo desde abajo hacia arriba partiendo de la propiedad privada, y fue luego planteada sobre todo por la Iglesia. Se adueñó del mundo, por así decirlo, un sentimiento general de la *nadería* de su situación. En el estado de total particularización en el que contaba únicamente el poder de quien mandaba, las personas no pudieron verse tranquilas, con lo que atormentaron a la cristiandad unos ciertos remordimientos de conciencia. En el siglo XI se extendió por toda Europa, de un modo general, el temor de que se acercaba el juicio final y la creencia de que estaba próximo el fin del mundo. El pánico interior impulsó a las personas a las acciones más absurdas. Algunos dieron todos sus bienes a la Iglesia e hicieron de su vida una penitencia continua; la mayoría se dieron a francachelas y disiparon todo cuanto tenían. Quien en esto salió ganando en riqueza fue la Iglesia, por los obsequios y legados de que fue objeto. Otra cosa que en esta época afectó mucho a las personas fueron unas espantosas hambres y carestías: en los mercados se vendió públicamente carne humana. En tal situación no cabía buscar en los individuos sino cosas ilícitas, apetitos animales, los antojos más brutales, engaños e hipocresía. El cuadro más espeluznante lo ofreció Italia, el centro de la cristiandad. En este tiempo se carecía de virtudes, y «virtus» había perdido su significado propio: no se hablaba habitualmente más que de violencia, coacción y a veces incluso de estupro. En parecida corrupción se hallaba el clero; los administradores que tenían establecidos se erigieron en dueños de los bienes eclesiásticos y cogían de ellos lo que bien les parecía, al paso que a los monjes y clérigos les daban para su sustento poca cosa. A los monasterios que no querían tener administradores seglares se les obligó a establecerlos, ocurriendo entonces que los señores vecinos se hacían nombrar a sí mismos como tales o proponían a sus hijos. Tan sólo los obispos y abades se mantuvieron en el uso de sus bienes porque supieron protegerse, sea por su propio poder, sea por medio de sus familiares, ya que la mayoría de veces pertenecían a familias nobles.

Los obispados eran territorios seculares, por lo que se hallaban también sujetos a deberes con respecto al reino y a tener que prestar servicios feudales. Los reyes habían de dar la investidura a los obispos, y su propio interés requería que dichos eclesiásticos les fuesen adictos. Quien deseaba un obispado tenía, por lo mismo, que acudir al rey, y esto dio lugar a que se comerciara formalmente con los obispados y abadías. Algunos usureros que habían adelantado dinero al rey hacían que éste los indemnizara por ese medio, y esto explica que llegaran a ocupar cargos eclesiásticos hombres de la peor ralea. Es cierto que los clérigos habían de ser elegidos por las comunidades y hubo siempre algunos que se imponían poderosamente por tales elecciones, pero entonces el rey los obligaba a acatar sus órdenes. Con la Sede pontificia no ocurrió algo mejor. Durante una larga serie de años fue posesión de los condes de Tusculum —que se halla junto a Roma —, pues estuvo ocupada o bien por miembros de su familia o por individuos a quienes ellos la habían vendido por mucho dinero. Esta situación se hizo finalmente tan

desastrosa que suscitó una viva oposición de personas enérgicas de carácter, lo mismo seglares que eclesiásticas. El emperador Enrique III puso fin a esas disputas de facciones nombrando él mismo papas romanos y apoyándolos eficazmente, con su autoridad, contra el odio que les mostraba la nobleza romana. El papa Nicolás II dispuso que los papas habrían de ser elegidos por los cardenales; pero como éstos pertenecían en parte a las familias dominantes, en la elección se reprodujeron de nuevo las desavenencias de las facciones.

Gregorio VII (ya muy ilustre como cardenal Hildebrando) en esta grave situación intentó asegurar la independencia de la Iglesia tomando especialmente dos medidas. *En primer lugar* implantó el *celibato del clero*. Ya desde la época primitiva se había tenido por cosa buena y adecuada que los eclesiásticos no estuvieran casados. Sin embargo, los historiadores y cronistas nos informan de que esta exigencia no se había visto demasiado satisfecha. Nicolás II había ya denunciado a los clérigos casados como una nueva secta; pero Gregorio VII extremó tal medida con singular energía al declarar excomulgados a todos los eclesiásticos casados y a todos los laicos que asistieran a su misa. De este manera la clerecía fue llevada a ocuparse de lo suyo y se la excluyó de la moralidad objetiva del Estado.—La *segunda* medida fue dirigida contra la *simonía*, es decir, contra la venta o la investidura de los obispados o de la propia Sede pontificia. En adelante los cargos eclesiásticos debían ser desempeñados tan sólo por clérigos que se dedicaran a los mismos, disposición que había de suscitar grandes altercados entre el elemento eclesiástico y los magnates seglares.

Con estas dos severas disposiciones Gregorio pretendía librar a la Iglesia de un estado de servilismo y violencia. Pero este pontífice tomó asimismo otras medidas frente al poder secular: una era que a cuantos tomaran posesión de un cargo eclesiástico los beneficios les serían conferidos solamente por la ordenación de su superior clerical, y otra era que el papa era el único que debía disponer de los cuantiosos bienes de la clerecía. La Iglesia, en su calidad de potestad divina, quiso ejercer un dominio sobre la potestad secular, basándose en el principio abstracto de que lo divino se halla por encima de lo temporal. En su coronación el emperador, que sólo podía ser coronado por el papa, debía hacer un juramento de obediencia al papado y a la Iglesia. Países y Estados enteros como Nápoles, Portugal, Inglaterra e Irlanda se hallaban en una auténtica relación de vasallaje con respecto a la Sede pontificia.

Con esto la Iglesia logró una posición independiente: en los diversos países los obispos convocaban sínodos, que se convirtieron para el clero en un punto de apoyo permanente. De esta forma la Iglesia pasó a ejercer el mayor influjo en los asuntos profanos: decidía en los litigios sobre las coronas de los príncipes y hacía de mediadora entre las potencias tanto en cuestiones de guerra como de paz. El motivo más apropiado que se ofrecía a la Iglesia para inmiscuirse en los negocios mundanos era lo relativo al matrimonio de los príncipes. Pues ocurría a menudo que éstos deseaban separarse de sus esposas y necesitaban para ello de la autorización de la Iglesia, la cual veía entonces la oportunidad de hacer hincapié en sus demás exigencias y así, dando un paso más, supo extender su influjo en todo lo restante. En medio del general desorden, la intromisión de

la autoridad de la Iglesia fue sentida como una necesidad. Con el establecimiento de la *paz de Dios* se consiguió la interrupción de las hostilidades y de las venganzas privadas al menos durante ciertos días de la semana o algunas semanas; y la Iglesia aseguró estos armisticios con todos sus medios coercitivos espirituales tales como la excomunión, el entredicho y otras amenazas y penas. Mas la Iglesia, por el hecho de poseer propiedades profanas, se veía también sujeta a unas relaciones con los otros príncipes y señores temporales que, propiamente, le eran ajenas; constituyó frente a ellos una respetable potencia secular y, con esto, fue al comienzo un foco de oposición en contra de las crueldades y las arbitrariedades. De un modo especial hizo resistencia a las violencias perpetradas contra los autores de fundaciones y contra los dominios temporales de los obispos; y cuando los vasallos oponían su fuerza a la fuerza y desmanes de los príncipes, contaron con el apoyo del papa.

Pero, obrando así, la Iglesia no hacía otra cosa que responder al poder y arbitrariedad de los señores con su propio poder y arbitrariedad, y mezcló sus intereses profanos con los espirituales que eran los propiamente suyos, o sea, con su poder sustancial en el orden divino. Sin duda que tanto los príncipes como los pueblos supieron establecer aquí una diferencia, distinguiendo lo que en las intromisiones de la Iglesia eran fines temporales. Por lo mismo, apoyaron a la Iglesia en tanto que esto repercutía en su propio provecho, pues no los amedrentaba demasiado la excomunión ni las demás sanciones de orden espiritual. Donde menos se respetó la autoridad de los papas fue en Italia, y quienes peor se portaron con ellos fueron los romanos. Sucedió que todo lo que los papas ganaron en territorios, en bienes y en señorío efectivo lo perdieron en consideración y en respeto.

[Crítica protestante al catolicismo y a la Iglesia medieval]

Lo que ahora debemos considerar básicamente es el *aspecto espiritual* de la Iglesia y la forma de su poder. Ya antes desarrollamos la esencia del principio cristiano, que es el principio de la mediación. Sólo cuando el hombre supera su natureidad adquiere realidad como sustancia espiritual. Esta superación se hace posible únicamente con el presupuesto de que la naturaleza humana y la divina son uno en sí y por sí, y de que el hombre, en cuanto es espíritu, tiene también la esencialidad y la sustancialidad que son propias del concepto de Dios. La mediación está condicionada precisamente por la conciencia de esta unidad, y la contemplación de tal unidad ha sido dada al hombre en Cristo. Ahora bien, lo importante es que el hombre capte esta conciencia y que la misma permanezca en él siempre despierta. Esto es lo que tiene lugar en la *misa*: en la *hostia* se representa a Cristo como actual y presente, y la partícula de pan consagrada por los sacerdotes es el Dios presente que se hace intuible y es inmolado perpetuamente. La idea correcta está en afirmar que el sacrificio de Cristo es un suceso real y perpetuo, en cuanto que Cristo es una persona no sólo sensible e individual, sino también absolutamente universal, es decir,

divina; lo erróneo es aislar el momento sensible quedando la adoración de la hostia —incluyendo también cuando ésta no es consumida—, y pensar que, por lo mismo, la adoración de Cristo no es, en esencia, cosa de la inteligencia y del espíritu. Con razón se suscitó la Reforma luterana sobre todo contra esta doctrina. Lutero sentó el gran principio de que la hostia no es más que una cosa y que se recibe a Cristo sólo en la fe que se tiene en Él; añadiendo además que esa hostia es únicamente una cosa exterior que no tiene un valor mayor que otra cosa cualquiera. El católico, en cambio, se postra ante la hostia, con lo que se convierte lo exterior en algo sagrado. Lo sagrado tiene, como cosa, el carácter de la exterioridad, y en la medida en que puede ser poseído por otro distinto de mí puede hallarse en mano ajena, porque en este caso el proceso no ocurre en el espíritu, sino que es mediatizado por la coseidad misma. El supremo bien del hombre se halla en otras manos. Aquí se origina inmediatamente una distinción a hacer entre aquellos que poseen dicho bien y aquellos que lo han de recibir de otros: entre la *clerecía* y los *laicos*. Los laicos son ajenos a lo divino. Es ésta la división absoluta a que se vio sujeta la Iglesia en la Edad Media; su causa está en que lo sagrado es pensado como algo exterior. El clero estatuyó determinadas condiciones de acuerdo con las cuales los laicos podían hacerse partícipes de lo santo. Todo el desarrollo de la *doctrina*, la comprensión y la ciencia de las cosas divinas pertenecen en absoluto a la Iglesia: ella es quien ha de determinar, y los laicos deben pura y simplemente creer; el deber de éstos es la obediencia, la obediencia de la fe, sin criterio propio. Esta situación convirtió la fe en un asunto de derecho externo y llegó incluso hasta la coacción y la hoguera.

Las personas, al igual que se apartaron de la Iglesia, se apartaron también de todo lo sagrado. Pues por el hecho de que el clero en general es el mediador entre los hombres y Cristo o Dios, el laico no puede ya dirigirse de un modo directo a Él en sus oraciones, sino sólo por intermediarios, sirviéndose de personas conciliadoras, como son los difuntos y los perfectos, o sea, *los santos*. Se introdujo así la veneración de los santos, y con ella, esa ingente cantidad de leyendas e invenciones referentes a los santos y a sus historias. En el Oriente el culto a las imágenes se había hecho pronto predominante y logró afianzarse tras largas disputas; la imagen o el cuadro resulta más apropiado a la representación mental, pero la naturaleza occidental, al ser más rústica, exigía algo inmediato para la intuición, y es así como se originó el culto de las reliquias. En la época medieval tuvo lugar una auténtica resurrección de los muertos: todo cristiano piadoso quería hallarse en posesión de esos santos despojos terrenos. Entre los santos el objeto principal de veneración fue la *Virgen María*. Cierto que ella es la imagen del amor puro, el amor maternal; pero el espíritu y el pensamiento son algo aún superior, y a causa de esta imagen se perdía la adoración de Dios en espíritu, hasta el punto de que se dejó un poco de lado al mismo Cristo.

Así, pues, lo que mediaba entre Dios y el hombre fue concebido y tenido como algo exterior: con esto, por la adoración del principio de la libertad tenemos que la absoluta falta de libertad se convirtió en ley. Las demás determinaciones y relaciones son una consecuencia de este principio. El saber y el conocimiento de la doctrina son algo de lo cual el espíritu es incapaz; dicha doctrina se halla en posesión tan sólo de una clase de

personas que son quienes han de definir lo verdadero. Pues el hombre es demasiado poca cosa como para mantener una relación directa con Dios, de modo que —como ya hemos dicho— cuando se dirige a Él necesita de un intermediario, de un santo. Por lo mismo, al tener al hombre como tal por incapaz de conocer lo divino y aproximarse a ello, se niega la unidad en sí de lo divino y lo humano. En esta separación en la que el hombre se encuentra con respecto al bien no se insiste en una conversión del corazón como tal, lo cual supondría que en el hombre podría darse la unidad de lo divino y lo humano; lo que se hace es más bien pintar al hombre con los colores más escalofriantes los horrores del infierno, a fin de que los evite y no mediante su corrección personal, sino apelando a algo externo como son los *medios de la gracia*. Éstos son, sin embargo, desconocidos para el laico, y es otro —el *confesor*— quien debe proporcionárselos. El individuo tiene que confesarse, debe abrir ante la mirada del confesor todas las particularidades de su obrar y escuchar luego el modo como tiene que comportarse. De este modo la Iglesia se ha puesto en lugar de la *conciencia moral*, ha conducido a los individuos como a niños y les ha dicho que el hombre no puede mediante su propia enmienda librarse de los suplicios merecidos, sino apelando a acciones exteriores, «opera operata». Son, estas últimas, no acciones de la buena voluntad, sino las que son hechas por mandato de los ministros de la Iglesia, tales como oír misa, imponerse penitencias, hacer oraciones y peregrinaciones, acciones todas que resultan insípidas, embotan el espíritu y que no sólo tienen el inconveniente de ser exteriores, sino que incluso pueden ser realizadas sirviéndose de otros. Puede uno incluso, de la superabundancia de buenas obras que son atribuidas a los santos, adquirir los méritos de algunas de ellas y, con esto, conseguir la propiciación que les es aneja. Ha tenido así lugar una completa dislocación de cuanto en la Iglesia cristiana se tiene por santo y ético, y a los hombres no se les exigen más que cosas externas y hechas de un modo puramente exterior. Se introduce, pues, en el espíritu de la libertad misma la situación de la falta absoluta de libertad.

Con esta tergiversación tiene que ver la separación absoluta del principio espiritual y el profano. Existen dos reinos divinos: el intelectual en el alma y en el conocimiento, y el moral-objetivo *[das sittliche]*, cuya materia y cuyo terreno es la existencia profana. La ciencia es lo único que puede captar el reino de Dios y el mundo moral-objetivo como una idea, y que conoce que el tiempo ha contribuido a realizar esta unidad. Pero a la piedad como tal no le interesa lo profano; sin duda que se muestra en ello en forma de misericordia, pero una forma tal no tiene aún un carácter propiamente moral, no es todavía libertad. La piedad se halla fuera de la Historia y carece de historia, pues ésta es más bien el reino del espíritu presente a sí mismo en su libertad subjetiva, como reino ético del Estado. Ahora bien, en la Edad Media no se da esta realización de lo divino, sino tan sólo la antítesis no resuelta. Lo moral viene a ser una cosa nula, y por cierto en sus *tres* verdaderos puntos fundamentales.

Pues *una* moralidad objetiva es la del amor y la del sentimiento en la *relación matrimonial*. No ha de decirse que el celibato vaya contra la naturaleza, sino contra la moralidad objetiva. Si se quiere, la Iglesia ha colocado el matrimonio dentro del número de los sacramentos, pero a pesar de esto lo ha degradado al decir que lo más santo es el

no estar casado. *Otra* faceta de la *moralidad objetiva* consiste en la *actividad*, en el trabajo del hombre en pro de su subsistencia. El honor del hombre estriba en que respecto de sus necesidades depende únicamente de su diligencia, de su modo de hacer y de su inteligencia. Frente a esto se declaró a la *pobreza*, la inercia y la inacción como superiores, con lo cual se consagraron como santas unas cosas que no son morales. Un *tercer* momento de la moralidad objetiva es que la *obediencia* se enderece a lo objetivamente moral y racional, como obediencia ante las leyes que sé que son justas; pero en modo alguno es la obediencia ciega e incondicional de quien no sabe lo que hace y obra a ciegas sin conciencia ni conocimiento en su actuación. Pero se dice que es precisamente esta última obediencia la que agrada más a Dios, con lo cual la obediencia de la nolibertad, impuesta por la arbitrariedad de la Iglesia, es colocada por encima de la verdadera obediencia de la libertad.

Así, pues, los tres votos de castidad, pobreza y obediencia son lo contrario de lo que deberían ser, y en ellos queda degradada toda moralidad objetiva. La Iglesia no era ya un poder *espiritual* sino un poder *clerical*, que se relacionaba con lo profano de un modo vulgar, indeciso y poco sagaz. Como consecuencia de esto encontramos en todas partes maldad, falta de conciencia y desvergüenza, un total desconcierto del que la historia de la época nos proporciona un extenso cuadro.

[Las antítesis internas de la Iglesia y el Estado medievales]

Según lo dicho, la Iglesia de la Edad Media se nos ofrece como una multifacética *contradicción* en sí. Pues el espíritu subjetivo, aún manifestando lo absoluto, es también al propio tiempo, como inteligencia y voluntad, un espíritu *finito* y existente. Su finitud comienza con el hecho de dar lugar a esta distinción, y aquí se inicia a la vez la contradicción y el fenómeno de la enajenación; pues la inteligencia y la voluntad no están impregnadas por la verdad, la cual no pasa de ser para ellas algo dado. *Esta exterioridad del contenido absoluto se determina para la conciencia de un modo tal que dicho contenido, teniendo lugar como una cosa sensible y exterior, como existencia vulgar y externa, debe sin embargo valer también como cosa absoluta: éste es el requerimiento absoluto que se hace aquí para el espíritu*. La otra forma de contradicción atañe a las relaciones dadas en la Iglesia como tal. El espíritu verdadero existe en el hombre, es *su espíritu*, y la certidumbre de esta identidad con lo absoluto se la da el individuo en el culto, al paso que la Iglesia no adopta un papel más que de maestra y organizadora de este culto. Pero con todo es la clase sacerdotal la que se halla en posesión de la verdad, igual que los brahmanes en la India; aunque esto no sucede por nacimiento, sino que en la Iglesia se consigue a base de conocimientos, erudición y ejercicio, lo cual, con todo, no es suficiente de por sí, ya que lo que efectivamente constituye la posesión de la verdad es más bien una forma externa, un trivial título de posesión. Esta forma externa es la consagración sacerdotal, con la particularidad de que dicha consagración afecta al

individuo de un modo esencialmente sensible, pudiendo ser el interior de éste como se quiera (irreligioso, poco moral e ignorante en todo sentido). La tercera especie de contradicción es la Iglesia en tanto que, como una existencia exterior, se halló en posesión de propiedades y de una enorme cantidad de bienes, lo cual constituye un engaño, por cuanto ella propiamente desprecia la riqueza o, al menos, debe despreciarla.

De un modo semejante también el Estado medieval, tal como lo hemos considerado, se encuentra en un embrollo de contradicciones. Hablábamos antes de un imperio que ha de hallarse al lado de la Iglesia y ser su brazo secular. Pero este poder tan acreditado encierra en sí la contradicción de que la dignidad imperial es una dignidad vacía, pues no eran tomados demasiado en serio ni el propio emperador ni aquellos que por su medio pretendían llevar a cabo sus fines ambiciosos, ya que la pasión y la fuerza eran una realidad, no viéndose controladas por aquella idea que permanecía instalada en el simple campo de lo universal. Mas, *en segundo lugar*, el vínculo que llamamos lealtad se halla, en ese Estado al que nos referimos, abandonado al capricho del sentimiento, el cual no reconoce deberes objetivos. Con lo cual esta lealtad viene a ser lo más infiel de todo. La caballerosidad alemana medieval se hizo proverbial; pero si la consideramos con más detalle en la historia, debe llamársela una verdadera «punica fides» o una «graeca fides». Pues los príncipes y vasallos del emperador son leales y honrados únicamente en lo que mira a su propio egoísmo, a su interés personal y a su pasión, pero son del todo infieles en cuanto se refiere al imperio y al emperador, puesto que en la lealtad encontraban un medio de permitirse sus antojos subjetivos, y el Estado no se hallaba organizado como un todo moral. Una *tercera* contradicción es la de los individuos en sí, con su piedad y su devoción tan íntima y bella contrastando con la barbarie de su inteligencia y de su voluntad. Se da en la Edad Media un conocimiento de la verdad universal y, sin embargo, se tiene también la más inculta y ruda idea acerca de lo profano y lo espiritual: un fiero enfurecimiento de la pasión y, a la vez, una santidad cristiana que renuncia a todo lo mundano y se consagra a lo sobrenatural. Así es de contradictoria y engañosa esta Edad Media, y es un despropósito de nuestros tiempos eso de pretender convertir su excelencia en un tópico. La ingenua barbarie, el salvajismo de las costumbres y la mentalidad infantil son cosas no para indignar a uno, sino para lamentarlas; mas la pureza suprema del alma manchada por la ferocidad más horrenda, el conocimiento de la verdad usado como medio por obra de los embustes y el egoísmo, lo más antirracional, lo más zafio y lo más sórdido fundamentado y reforzado por lo religioso, todo esto es lo que constituye el espectáculo más contradictorio e indignante que jamás se haya visto, y que sólo la filosofía puede comprender y, por lo mismo, justificar. Pues en la conciencia de lo santo tiene que producirse una antítesis necesaria cuando dicha conciencia es aún una conciencia primaria e inmediata; y cuanto más profunda es la verdad con la que el espíritu se relaciona *en sí*, sin haber captado aún, al mismo tiempo, su propia presencia en esta profundidad, tanto más ajeno es él a sí mismo en esta su presencia, pero es sólo a partir de esta alienación que adquiere su verdadera reconciliación.

Hemos visto la Iglesia como *reacción* de lo espiritual frente a la realidad mundana, pero esta reacción es en sí de tal índole que no hace más que someterse a aquello contra

lo cual reacciona, mas sin reformarlo. Lo espiritual, habiendo adquirido un poder gracias al principio de una descomposición de su propio contenido, ha consolidado una dominación temporal y se ha desarrollado en forma de algo tan sistemático como es el *régimen feudal*. Cuando los hombres, por su aislamiento, se ven reducidos a una fuerza y poder individuales, el punto en el que se sostienen en el mundo se hace un punto enérgico. Siempre que el individuo queda protegido no todavía por leyes sino sólo por su esfuerzo personal, se da una actividad, un espíritu emprendedor y un estímulo generales. En el caso de que las personas se hallan seguras de su felicidad eterna gracias a la Iglesia, no precisando para esto más que de serle espiritualmente obedientes, vemos que sus ansias de goce temporal son tanto mayores cuanto menos se sigue del mismo algún perjuicio para la salud espiritual; pues para todo desmán, para todo delito y para cualquier vicio concede la Iglesia *perdón* siempre que se pide.

Del siglo XI al XIII surgió un impulso que se manifestó de diversos modos. Las comunidades empezaron a construir enormes iglesias, las catedrales, edificadas con vistas a los asedios a que podían verse sujetas las poblaciones. La arquitectura es siempre la primera de las artes que forma el momento inorgánico: la morada de Dios; después el arte intenta representar a Dios mismo, lo objetivo de la comunidad. Desde las ciudades situadas en las costas italianas, españolas y flamencas se realizó un activo comercio marino que, a su vez, provocó en ellas un gran movimiento industrial. Las ciencias comenzaron hasta cierto punto a reanimarse, la Escolástica cobró un gran impulso, se fundaron escuelas de derecho en Bolonia y otros lugares, e igualmente de medicina. En la base de todas estas creaciones se encuentra, como condición indispensable, el *nacimiento* y la creciente *importancia* de las *ciudades*; constituye esto un tema que en los tiempos modernos se ha hecho predilecto. Este nacimiento de ciudades venía motivado por una gran necesidad. *Pues, igual que la Iglesia, las ciudades se nos ofrecen como reacciones contra las tropelías del feudalismo y como la primera potencia justa en sí*. Hicimos ya mención de la circunstancia de que los poderosos forzaban a los demás a buscar protección en ellos. Tales centros de amparo eran los castillos, las iglesias y los monasterios, en torno a los cuales se reunían los que necesitaban ser protegidos, que así se convirtieron en burgueses a quienes debían defender los señores castellanos y los monasterios. De este modo se formó en muchos lugares un estado fijo de convivencia. De la antigua época de los romanos se habían conservado aún muchas ciudades y fortalezas en Italia, en el sur de Francia y en Alemania junto al Rin; gozaron al principio de los derechos correspondientes a los municipios, mas luego los perdieron cuando imperaron los administradores. Los ciudadanos pasaron entonces a ser siervos, igual que los campesinos.

Sin embargo, de esa relación protectora salió ahora el principio de la propiedad libre, es decir, de la falta de libertad surgió la libertad. Las dinastías o nobles tampoco poseían propiamente bienes libres; gozaban de plenos poderes sobre sus subordinados, mas al mismo tiempo eran también vasallos de señores más encumbrados y poderosos, teniendo con ellos obligaciones que, a decir verdad, cumplían únicamente cuando se veían forzados a hacerlo. Los antiguos germanos no conocían más que la propiedad libre, pero

este principio se había trastocado en una completa falta de libertad, y sólo en este momento percibimos escasos y débiles comienzos de un sentido de la libertad que iba despertándose de nuevo. Individuos que con la labranza del suelo se habían hecho vecinos unos de otros formaron entre sí una especie de liga, confederación o, por así decirlo, conjuración. Acordaron ser y hacer por sí mismos todo aquello que antes habían hecho por su señor. La primera empresa común era cuidar de edificar una torre que llevaba colgada una campana; al toque de la campana debían acudir todos para formar, de este modo, una especie de milicia, conforme tenía dispuesto la corporación. Un paso más consistió luego en instituir una autoridad compuesta de regidores, jurados y cónsules y en organizar una caja común, estableciendo impuestos, derechos de aduana, etc. Se construyeron fosas y muros como medio de protección, y se prohibió que cualquier individuo particular poseyera fortalezas aparte.

En este tipo de comunidad se dan industrias, que se diferencian de la agricultura. Los artesanos debían alcanzar pronto una inevitable superioridad con respecto a los agricultores, pues éstos eran obligados por la fuerza a su trabajo, al paso que los primeros ejercían una actividad propia, con diligencia y teniendo interés en la ganancia. La autorización de poder vender el producto de su trabajo y ganar así algo debían los artesanos conseguirla previamente del señor; por esta libertad del mercado tenían que satisfacer una cierta suma a los señores, los cuales recibían siempre, además, una parte de lo cobrado. Los que poseían casas propias debían pagar por esta causa una considerable contribución; por todo lo que se importaba y exportaba percibían los señores elevados derechos de aduana, y exigían también dinero por garantizar la seguridad de los caminos. Cuando más adelante estas comunidades se hicieron más fuertes compraron a los señores todos sus derechos o les obligaron por la fuerza a cedérselos; las ciudades adquirieron poco a poco la propia jurisdicción y se libraron asimismo de todos los impuestos, pagos de aduana y censos. Lo que siguió conservándose por más tiempo fue la usanza de que las ciudades debían mantener al emperador y a todo su séquito durante su estancia en ellas, y lo mismo habían de hacer con los dinastas menores. La industria se dividió luego en *gremios*, cada uno de los cuales tenía especiales derechos y obligaciones. Las facciones que se formaban en la elección de los obispos y en otras ocasiones ayudaron con mucha frecuencia a las ciudades a conseguir esos derechos. Pues cuando sucedía que dos individuos tenían posibilidades de ser el obispo elegido, cada uno de ellos intentaba ganarse para su causa a los ciudadanos mediante la concesión de privilegios y la eliminación de impuestos. Más tarde surgieron también contiendas con el clero, los obispos y abades. En algunas ciudades se mantuvieron éstos como señores; en otras, los ciudadanos fueron los amos y se hicieron libres. Así vemos, por ejemplo, que Colonia se libró de su obispo, mientras que Maguncia no lo consiguió. Poco a poco las ciudades se convirtieron en repúblicas libres: en Italia ocurrió esto de un modo muy especial, y luego en los Países Bajos, en Alemania y en Francia.

Pronto establecen estas ciudades una relación muy peculiar con la *nobleza*. Se unió ésta con las corporaciones de las ciudades constituyendo incluso, como por ejemplo en

Berna, una hermandad. Esta nobleza no tardó en arrogarse un poder especial en las corporaciones de las ciudades y logró el dominio, pero los ciudadanos se sublevaron contra el mismo y consiguieron tener el gobierno en sus manos. Los burgueses libres («populus crasus») excluyeron a la nobleza. Mas como ésta se hallaba escindida en facciones, sobre todo en gibelinos y en güelfos, siendo partidarios los primeros del emperador y estos últimos del papa, los burgueses, a su vez, se dividieron también entre ellos. La facción vencedora excluyó del gobierno a la derrotada. La nobleza patricia, que apareció como oponente a la nobleza de los dinastas, mantuvo al pueblo vulgar alejado de la regencia del Estado, con lo cual no obró mejor que la nobleza propiamente dicha. La historia de las ciudades es un continuo cambio de constituciones, según obtuviera el mando este o aquel grupo de ciudadanos o una facción u otra. Al comienzo un comité de burgueses era quien elegía a los magistrados; mas como en estas elecciones la facción victoriosa tenía siempre el influjo mayor, no quedó otro recurso para poder tener funcionarios imparciales que el elegir a extranjeros como jueces y potestades. Ocurría también a menudo que las ciudades elegían por jefes a príncipes extranjeros y les entregaban la «signoria». Pero todas estas formas de proceder tuvieron sólo una pequeña duración; los príncipes pronto abusaron de su soberanía aprovechándola para sus ambiciosos planes y para satisfacer sus pasiones, por lo que después de unos pocos años fueron privados de su autoridad.

La historia de las ciudades por un lado ofrece, en la particularidad de los caracteres más temibles y asimismo más bellos, cosas asombrosamente interesantes; mas, por otro lado, repele un poco la redacción necesariamente en forma de crónica de esta historia. Si consideramos en el interior de las ciudades ese ajetreo turbulento y cambiante y las continuas luchas de las facciones, nos maravillamos cuando, por otra parte, vemos que la industria y el comercio por tierra y mar se hallan en la mayor prosperidad. Quien engendra este fenómeno es el mismo principio de la vida, que se alimenta precisamente de esa interior agitación.

[Pretensiones de los emperadores alemanes. La lucha entre el Pontificado y el imperio]

Acabamos de ver a la Iglesia, que extendió su poder sobre todos los reinos, y a las ciudades, donde comenzó por reaparecer una situación equitativa, como las fuerzas reaccionarias frente a los príncipes y a los dinastas. Contra estas dos potencias que se iban consolidando se suscitó una reacción de los príncipes, y en este momento el emperador aparece en lucha con el papa y las ciudades. El emperador figuraba como la cumbre del poder cristiano, es decir, temporal; el papa, por el contrario, como la del poder espiritual, el cual se había transformado en una fuerza también temporal. Según la teoría era incuestionable que el emperador romano era la cabeza de la cristiandad, que poseía el «dominium mundi» y que, por el hecho de que todos los Estados cristianos

pertenecían al imperio romano, todos los príncipes debían subordinársele tanto en las cosas importantes como en las pequeñas. Los emperadores mismos no ponían en duda esta autoridad, mas tenían el suficiente juicio como para no imponerla rigurosamente; pero la vacía dignidad de un emperador romano contaba para ellos lo bastante, sin embargo, para moverles a intentar con todas sus fuerzas el conseguir e imponer en Italia el respeto a tal dignidad. Particularmente los Otones se habían identificado con la idea de ser los continuadores del antiguo imperio romano, y empujaron siempre con renovado empeño a los príncipes alemanes a hacer expediciones a Roma; y aconteció a menudo que, llegados a esta ciudad, se vieron abandonados por ellos y hubieron de retirarse luego de un modo afrentoso.

Ésta es justamente la decepción que a su vez experimentaron los italianos que confiaban encontrar en los emperadores alemanes la solución contra la dominación popular en las ciudades o contra las crueldades comunes en la nobleza. Los príncipes italianos que habían llamado al emperador prometiéndole ayuda lo dejaron en la estacada, y los que antes esperaron de él la salvación de su patria prorrumpieron en amargas quejas de que, después de haberlo traicionado, sus hermosos países se vieron desolados por los bárbaros, su vida civilizada fue hollada con los pies y el derecho y la libertad hubieron de desaparecer. Son particularmente conmovedoras y sagaces las acusaciones y recriminaciones que el Dante dirige al emperador.

Una nueva relación con Italia que, juntamente con la primera, se convirtió en la preocupación de los grandes suabios, los Hohenstaufen, fue su empeño en someter de nuevo al Estado el poder temporal de la Iglesia que se había hecho autónomo. Como también la Sede pontificia era una potencia y soberanía temporal, el emperador tuvo la pretensión todavía mayor de intervenir en la elección del papa y en su toma de posesión del poder temporal. Es por estos derechos del Estado que lidiaban los emperadores. Pero su lucha era una constante contradicción, pues combatían un poder temporal al que, al mismo tiempo, se hallaban subordinados en cuanto que era eclesiástico. También los medios empleados para esta lucha eran contradictorios, igual que las acciones a las que de continuo daba lugar la reconciliación con las enemistades que de nuevo habían surgido. Pues el poder mediante el cual los emperadores acometían a su enemigo eran los príncipes, siervos y súbditos suyos, y éstos estaban divididos entre sí, a la vez que con los vínculos más sagrados se hallaban sujetos tanto al emperador como al enemigo al que éste combatía. Los príncipes hacían suyo este interés primordial por la independencia absoluta del Estado y apoyaban al emperador mientras se trataba de la honra puramente vacía de la dignidad imperial o de asuntos particulares del todo, como era el hacer frente a las ciudades; pero lo abandonaban cuando el objetivo era el afianzar seriamente la autoridad del emperador ante el poder de la Iglesia o el de los otros príncipes.

Como los emperadores alemanes querían hacer su título efectivo en Italia, este pueblo tenía nuevamente su foco político en Alemania. Con esto ambos países se hallaban encadenados el uno al otro, y ninguno de ellos podía consolidarse en sí mismo.

En el esplendoroso período de los Hohenstaufen hubo individuos de gran carácter que afianzaron el trono; uno de ellos fue Federico Barbarroja, en quien el poder imperial

se mostró en su mayor magnificencia, y que con su personalidad supo también mantener adictos a él a sus príncipes subordinados. Tan brillante como aparece la historia de los Hohenstaufen, fue escandalosa su lucha con la Iglesia; con todo, aquélla no representa más, en conjunto, que la tragedia de la familia de esta casa y de Alemania, y esta lucha no tuvo espiritualmente ningún resultado considerable. Las ciudades fueron ciertamente obligadas a reconocer la autoridad imperial, y sus diputados juraron las conclusiones de la dieta de Roncali, pero se atuvieron a éstas sólo mientras se vieron forzadas a ello. La obligación dependía únicamente del sentimiento inmediato de superioridad. Cuando el emperador Federico I —según se cuenta— preguntó a los representantes de las ciudades si no habían jurado las estipulaciones de paz, le respondieron ellos: sí, pero no hemos jurado que queríamos observarlas. El resultado fue que Federico I, en la paz de Constanza (1183) hubo de concederles poco menos que la independencia, si bien añadió esta cláusula: sin perjuicio de las obligaciones feudales para con el imperio alemán.

La lucha de las investiduras entre los emperadores y los papas fue por último, en 1122, solventada por Enrique V y el papa Calixto II conviniendo en que el emperador investiría a los obispos con el cetro, y el papa con el anillo y el báculo. Las elecciones episcopales deberían hacerse por los capítulos en presencia del emperador o de comisarios imperiales; luego el emperador había de investir al obispo, como vasallo civil, con las insignias del poder temporal, mas la investidura eclesiástica quedaba reservada al papa. Es así como se puso término a esta larga contienda entre los príncipes temporales y los eclesiásticos.

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS CRUZADAS

[En la Iglesia impera el principio de la «exterioridad»]

En esta lucha que acabamos de ver la Iglesia obtuvo la victoria y, con ella, de un modo pacífico afianzó su dominio en Alemania igual que en los demás Estados. Se hizo señora de todas las relaciones que aparecen en la vida, así como señora de la ciencia y el arte, y fue el ininterrumpido muestrario de tesoros espirituales. Sin embargo, en esta plenitud y perfección hay una deficiencia y una necesidad que acometen a la cristiandad y la impulsan fuera de sí. Para llegar a conocer esta deficiencia hay que remontarse a la naturaleza misma de la religión cristiana, fijándose en *el* aspecto suyo por el que se afinca en la *actualidad* de la autoconciencia.

La doctrina objetiva del cristianismo quedó ya fijada por los concilios de un modo tal que ni la filosofía medieval ni otra alguna podían ya hacer en ella otra cosa que elevarla al pensamiento para satisfacer en ella la forma misma del pensamiento. Esta doctrina ofrece en sí misma la particularidad de que la naturaleza divina no es conocida en modo alguno como siendo algo trascendente, sino como estando *actualmente* unida con la

naturaleza humana. Pero esta actualidad, al propio tiempo, no puede ser más que la actualidad de lo espiritual: Cristo en cuanto *este* hombre nos ha sido arrebatado, su existencia temporal es algo que ha pasado ya, es decir, que sólo es objeto de representación. Por el hecho de que la vertiente de Dios que nos concierne *[das göttliche Diesseits]* debe ser esencialmente espiritual, no puede aparecernos a la manera del Dalai-Lama. El papa, por elevada posición que tenga como cabeza de la cristiandad y como vicario de Cristo, no obstante se denomina a sí mismo siervo de los siervos.

Sin embargo, ¿en qué forma la Iglesia ha hecho suyo a Cristo en cuanto éste? Según dijimos, la forma principal de ello ha sido el ágape de la Iglesia en la modalidad de la misa; en dicha forma tiene lugar la vida, pasión y muerte del Cristo real, como sacrificio perpetuo y cotidiano. Cristo, como *esto* en presencia sensible, está en forma de *hostia* que es consagrada por el sacerdote; nada puede decirse en contra de esta realidad, como sería, por ejemplo, el afirmar que se trata de que la Iglesia o el espíritu de Cristo se hacen patentes de un modo inmediato. Muy al contrario, el punto culminante está en que esa materia en la que Dios se manifiesta viene confirmada como un *esto*, y en que esta cosa que es la hostia debe ser adorada como Dios. La Iglesia hubiera podido contentarse con esta presencia sensible de Dios; pero si se admite que Dios está en presencia externa, por el mero hecho de esta exterioridad se hace también una diversidad ilimitada, pues la necesidad de esta presencia es infinita. Habrá con esto, en la Iglesia, todo un caudal de acaecimientos, consistentes en que Cristo se ha aparecido aquí o allí, a éste o a aquél, y aún más tratándose de su divina madre, la cual, como más cercana al hombre, es también a su vez una medianera entre el Mediador y el hombre (las milagrosas imágenes de la Virgen son, a su manera, verdaderas hostias, al testificar una presencia de Dios dadivosa y favorecedora). Por lo mismo, ocurrirán en todas partes patentizaciones de lo celestial en forma de fenómenos debidos a una gracia muy especial, como son estigmas de Cristo y cosas parecidas, y lo divino acontecerá particularizado en forma de milagros. Por lo que se ve, la Iglesia es, en esa época, un mundo de prodigios, y para la devota y piadosa comunidad la naturaleza no posee ya una certidumbre última; más bien parece que la certidumbre absoluta está en pugna con lo natural, y lo divino queda representado para ella no de una forma universal como ley y naturaleza del espíritu, sino que se revela de un modo concreto en el que la existencia racional queda falseada.

Tal vez *para nosotros* haya una deficiencia en esta perfección de la Iglesia; mas, en dicha plenitud, ¿qué puede faltarle *a ella*? En este contentamiento y goce en que ella se siente, ¿qué hay que *la* fuerce a buscarse otro goce dentro de sí misma, sin apartarse con esto de sí? Las imágenes milagreras, los lugares y las épocas milagrosos, no son más que cosas particulares y fenómenos de momento, no son algo de tipo absoluto y supremo. La hostia, que es lo más excelso, se halla en incontables iglesias; sin duda que en ella Cristo queda transustanciado en una particularidad presencial, pero ésta es únicamente presencia universal, no esa última presencia particularizada *en el espacio*. Dicha presencia pasó según el tiempo, mas en cuanto espacial y concreta en el espacio —en este lugar, en este pueblo, etc.— es una circunstancia inmediata *[ein Diesseits]* que se ha conservado. Esta circunstancia inmediata es lo que falta a la cristiandad, lo que aún

tiene que conseguir. En verdad que muchos peregrinos habían podido disfrutar de ella; pero el acceso a la misma se halla en poder de los infieles, y es indigno de la cristiandad que los santos lugares y el sepulcro de Cristo no estén en posesión de la Iglesia. Toda la cristiandad estaba unida en este sentimiento; es por esto que emprendió las *cruzadas*, y en ellas no tuvo tal o cual objetivo, sino uno sólo: la conquista de *Tierra Santa*.

[Las campañas militares y su verdadero resultado]

Vemos de nuevo al Occidente marchar contra el Oriente. Igual que en la expedición de los griegos contra Troya, fueron también aquí meros dinastas y caballeros independientes los que irrumpieron contra el Levante. Sin embargo, no se hallaban aunados ya bajo una personalidad real, como es el caso de los griegos conducidos por Agamenón o Alejandro, sino que la cristiandad trataba más bien de ir a buscar el *esto*, la auténtica cumbre de la personalidad. Este fin ha impulsado al Occidente hacia el Oriente, y es él lo que interesa en las cruzadas.

Las cruzadas empezaron de inmediato ya en el propio Occidente: se mató y despojó a muchos miles de judíos, y tras este espantoso comienzo partió el pueblo cristiano. El monje Pedro el Ermitaño, de Amiens, abrió la marcha con una enorme masa de populacho. La expedición atravesó Hungría en el mayor desorden, dándose en todas partes al pillaje y al saqueo; pero la muchedumbre se fue diezmando y sólo unos pocos alcanzaron Constantinopla. Pues se trataba de algo irrazonable: la turba de expedicionarios creía que Dios la conduciría y sustentaría personalmente. El entusiasmo había llevado pronto a los pueblos hasta el desvarío, y la mayor prueba de ello es el hecho de que posteriormente grandes cantidades de muchachos abandonaron a sus padres y se dirigieron a Marsella, para embarcarse allí hacia la Tierra Prometida. Pocos llegaron a término, y los demás fueron vendidos a los sarracenos por los mercaderes como esclavos.

Finalmente, tras muchos esfuerzos y con enormes pérdidas, hubo ejércitos organizados que alcanzaron su objetivo: llegaron a posesionarse de todos los santos lugares más conocidos, tales como Belén, Getsemaní, el Gólgota y, más aún, el *santo Sepulcro*. A lo largo de este hecho, todas las acciones de los cristianos ofrecieron el enorme contraste de que su ejército pasó siempre de los mayores excesos y crueldades a la contrición y humildad más sublimes. Todavía chorreando sangre de la matanza de la población de Jerusalén, cayeron prosternados los cristianos junto al sepulcro del Salvador y le dirigieron inflamadas oraciones.

Es así como la cristiandad llegó a posesionarse del bien supremo. Se fundó un reino de Jerusalén constituido según el sistema feudal; esta organización era la peor que cabía imaginar teniendo que enfrentarse con los sarracenos. Otra cruzada conquistó Constantinopla en 1204 y fundó allí un reino latino. La cristiandad había ya saciado su necesidad religiosa: podía ahora de un modo efectivo y sin estorbos pisar las huellas del

Salvador. De Tierra Santa se trajeron a Europa verdaderas cantidades de tierra. De la persona de Cristo no podían tenerse reliquias, pues había resucitado: las reliquias más excelsas fueron el sudario, la cruz y el sepulcro de Cristo. Pero en el sepulcro es donde de veras se halla el lugar del cambio; es en el sepulcro donde acaba toda la vanidad de lo sensible. En el Santo Sepulcro perece toda la fatuidad de los juicios, allí se convierte todo en algo serio. Donde tiene lugar el cambio es en lo negativo del *esto*, de lo sensible, verificándose aquellas palabras: no dejarás que tu santo vea la corrupción. En el sepulcro la cristiandad no había de encontrar lo último de su verdad. En él la cristiandad recibió una vez más la respuesta dada a los jóvenes cuando buscaban allí el cuerpo del Señor: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? No está aquí, resucitó». No tenéis que buscar el principio de vuestra religión en lo sensible, en el sepulcro y junto a los muertos, sino en el espíritu viviente, en vosotros mismos. La colosal idea del ensamblamiento de lo finito con lo infinito la hemos visto caer en la vulgaridad de que lo infinito fue buscado como *esto* en una cosa externa particularizada del todo. La cristiandad encontró el sepulcro vacío, mas no la conexión de lo profano con lo eterno, y es por eso por lo que perdió Tierra Santa.

La cristiandad quedó prácticamente desengañada, y el resultado que trajo consigo fue de índole negativa, a saber: que la existencia natural propia del *esto* que se buscaba no está en cosa alguna exterior, sino tan sólo en la conciencia subjetiva; y también que el *esto* en cuanto que une lo profano con lo eterno es el ser-por-sí espiritual de la persona. Así adquiere el mundo la conciencia de que es en sí mismo que el hombre ha de buscar el *esto* que es de especie divina: mediante esto la subjetividad queda absolutamente ligitimada y tiene en sí misma la determinación de la relación con lo divino. Pero esto constituyó el resultado absoluto de las cruzadas, y es a partir de aquí que comienza la era de la confianza en sí mismo y de la actividad por sí mismo. *Junto al Santo Sepulcro el Occidente se despidió por siempre del Oriente y comprendió su principio de la infinita libertad subjetiva*. Ya nunca más la cristiandad volvió a actuar toda ella en peso.

Otra especie de cruzadas, más bien guerras conquistadoras, pero que encerraban también el momento de la finalidad religiosa, fueron las luchas que tuvieron lugar en la península española contra los sarracenos. Los cristianos habían sido reducidos por los árabes a un rincón de su país, pero cobraron fuerza por el hecho de que los sarracenos se vieron envueltos en muchas contiendas tanto en España como en África y se desmoronaron entre ellos mismos. Los españoles, unidos con caballeros franceses, emprendieron frecuentes expediciones contra los sarracenos, y los cristianos, en estos contactos suyos con la nobleza oriental y con su libertad y completa independencia de alma, hicieron suya esta libertad. España proporciona el más bello cuadro de la caballerosidad medieval, siendo el *Cid* su héroe más destacado. Se emprendieron asimismo varias cruzadas contra el sur de Francia, las cuales resultan enteramente odiosas. Se había desarrollado allí una bella cultura: por obra de los trovadores había florecido una libertad de costumbres, parecida a la que prosperó en Alemania en tiempo de los emperadores de la dinastía Hohenstaufen; la única diferencia entre ambas estaba en que aquélla llevaba en sí una cierta afectación, mientras que esta última tenía una

mayor intimidad. Pero, igual que en el norte de Italia, en la Francia meridional se habían introducido unas exaltadas ideas de pureza; por este motivo los papas hicieron que se predicase la cruzada contra este territorio. Santo Domingo acudió allí con numerosos ejércitos que del modo más espantoso prendieron y asesinaron a culpables y a inocentes, devastando por completo aquella magnífica región.

Con las cruzadas, la Iglesia daba cima a su autoridad: realizó un trastorno de la religión y del espíritu divino, trastocó el principio de la libertad cristiana en una injusta e inmoral servidumbre de las conciencias y, con esto, no suprimió ni alejó la inicua arbitrariedad y la crueldad, sino que más bien las puso a disposición de los dignatarios de la Iglesia. En las cruzadas el papa era quien se hallaba al frente del poder temporal; el emperador, al igual que los demás príncipes, no figuraba más que como un subalterno y debía dejar hablar y actuar al papa, que era el jefe visible de la empresa. Hemos visto ya como los conspicuos Hohenstaufen, con un sentido caballeroso, noble e ilustrado de este poder eclesiástico, contra el cual el espíritu ya no oponía resistencia, se enfrentaron con él; y hemos visto como al fin sucumbieron a la Iglesia, la cual, suficientemente elástica, eliminó todas sus oposiciones sin querer saber de reconciliaciones. La decadencia de la Iglesia no debía ser obra de un poder público, sino que el derrumbamiento la amenazaba desde dentro hacia fuera, a partir del espíritu, y desde abajo hacia arriba. El hecho de que por medio del disfrute de la presencia sensible [que suponen los santos lugares] no se alcanzara el alto objetivo de la satisfacción debía, desde luego, debilitar el prestigio papal. Tampoco los papas lograron su propósito de seguir siempre con la posesión de Tierra Santa. En los príncipes había disminuido el celo por las cosas sagradas; con infinito dolor les dirigieron los papas apremiantes peticiones, pero cada vez el corazón de éstos quedó lacerado por la derrota de los cristianos, mas sus lamentos resultaron vanos, y nada pudieron hacer. El espíritu, insatisfecho en aquel anhelo de la presencia sensible suprema, se replegó en sí mismo. Tuvo lugar una primera y profunda escisión. Desde este momento vemos los movimientos con los que el espíritu, desbordando la existencia detestable e irracional, hace una de estas dos cosas: o se introduce en sí mismo e intenta sacar de sí su contentamiento, o se dirige a la realidad de fines universales legítimos que, justamente por eso, son los fines de la libertad. Hemos de indicar ahora los conatos de aquí surgidos: fueron los que prepararon al espíritu para comprender el fin de su libertad en la mayor pureza y legitimación.

[Fundación de órdenes monásticas y militares. La filosofía escolástica]

Entre dichos conatos se hallan, en primer lugar, las fundaciones de órdenes monacales y de órdenes militares, las cuales debían constituir una realización de aquello que la Iglesia había expresado de un modo bien preciso: se imponía tomar en serio la renuncia a la propiedad, a la riqueza, a los placeres y a la voluntad propia; según la Iglesia, dicha

renuncia era lo más excelso para el hombre. Los monasterios y otras fundaciones a las que se imponía este voto de desprendimiento se hundieron del todo en la corrupción de lo temporal. Pero ahora el espíritu intentaba realizar puramente en sí, dentro del principio de la negatividad, lo que la Iglesia había promulgado. La ocasión próxima de ello fueron las muchas herejías aparecidas en el sur de Francia y en Italia, que tenían un carácter fanático, y también la incredulidad que iba ganando terreno, la cual, empero, no parecía con razón a la Iglesia ser tan peligrosa como aquellas herejías. En contra de tales hechos se suscitaron ahora nuevas *órdenes monásticas*, principalmente los franciscanos, unos frailes mendicantes cuyo fundador, Francisco de Asís, animado de un entusiasmo y éxtasis enormes, pasó su vida en una lucha constante por alcanzar la máxima pureza. Esta misma es la dirección que infundió en su orden; por tanto, le fueron especialmente propias la más extremada devoción, la renuncia a todos los placeres en oposición a la progresiva mundanidad de la Iglesia, las continuas mortificaciones y la mayor pobreza (los franciscanos vivían de las limosnas de cada día). Junto a esta orden, y casi al mismo tiempo que ella, se suscitó la de los dominicos, fundada por santo Domingo; su ocupación era especialmente la predicación. Los frailes mendicantes se propagaron por toda la cristiandad de un modo increíble; por un lado fueron la milicia apostólica permanente del papa y, por otro, se manifestaron muy duros contra su mundanidad. Los franciscanos fueron un poderoso apoyo de Luis de Baviera frente a las pretensiones pontificias. También parece haber salido de ellos la tesis de que el concilio ecuménico tiene una supremacía sobre el papa; pero más adelante se sumieron en un embotamiento e ignorancia.

Una parecida tendencia a esforzarse por conseguir la pureza de espíritu la mostraron las *órdenes militares* eclesiásticas. Ya hicimos mención del típico espíritu caballeresco que se desarrolló en España durante la lucha con los sarracenos; este mismo espíritu se extendió por toda Europa con las cruzadas. La barbarie y el afán de rapiña, satisfechos y afianzados por la propiedad y limitados por la reciprocidad, se transfiguraron gracias a la religión y luego se inflamaron con la contemplación de la inmensa magnanimidad de la valentía oriental. Pues también el cristianismo tiene en sí el momento de la infinita abstracción y libertad, y es por esto por lo que el espíritu caballeresco oriental encontró en los corazones occidentales un eco que formó en ellos una virtud más noble. Se fundaron órdenes militares eclesiásticas, análogas a las órdenes monásticas. A sus miembros se les impusieron las mismas renuncias que en el monacato, a saber, el desprendimiento de todo lo temporal. Mas, al propio tiempo, estas órdenes, se encargaron de la protección de los peregrinos, por lo que su principal deber era poseer también la valentía propia de los caballeros. Por último, se hallaban asimismo obligados a la vigilancia y cuidado de los pobres y enfermos. Las órdenes militares fueron las tres siguientes: la orden de los caballeros de San Juan, la orden de los templarios y la orden teutónica. Estas asociaciones se distinguen fundamentalmente del principio egoísta del feudalismo. Los caballeros se sacrificaban por las cosas comunes con un valor casi suicida. Estas tres órdenes, pues, se salen del círculo de lo corriente y forman por toda Europa una red de hermandades. Pero también estos caballeros se hundieron en los

consabidos intereses y sus órdenes, en la época tardía, se convirtieron en un asilo de la nobleza en general. A la orden de los templarios se la acusó incluso de haberse formado una religión propia y de que, movida por el espíritu oriental, en su credo negaba a Cristo.

Otra dirección que podemos ahora tener en cuenta es la que mira a la *ciencia*. Se inició el cultivo del pensamiento, de lo universal abstracto. Ya aquellas hermandades que se proponían un fin común, al que se subordinaban los miembros, muestran que comenzó a tener vigor algo universal que paulatinamente llegó al sentimiento de su fuerza. El pensamiento se ocupó al principio de la teología, la cual se hizo ahora filosofía bajo el apelativo de teología escolástica. Pues tanto la filosofía como la teología tienen lo divino como objeto común; y si bien la teología de la Iglesia constituye un dogma fijo, comenzó ahora un movimiento que tendía a justificar su contenido para la razón. Dice el ilustre escolástico Anselmo: «Cuando uno ha llegado a la fe, sería una negligencia el no convencerse de su contenido mediante el pensamiento». Pero con esto el pensamiento no gozaba de libertad, pues su contenido venía ya dado: la misión de la filosofía no era otra que la de demostrar dicho contenido. Mas el discurso mental llevaba a una cantidad de determinaciones que no se hallaban desarrolladas directamente en el dogma; y en cuanto que la Iglesia no se había pronunciado acerca de esos temas, estaba permitido disputar sobre los mismos. Por cierto que la filosofía se llamó «ancilla fidei», pues quedaba subordinada al depósito estable de la fe; pero no pudo menos de suceder que se suscitara alguna oposición entre la razón y la fe.

Así como Europa ofrecía el general espectáculo de luchas caballerescas, desafíos y torneos, hubo ahora también el escenario de los torneos intelectuales. Pues es increíble hasta qué punto se desarrollaron las formas abstractas del pensar y lo grande que fue la pericia de los individuos en moverse en ellas. En Francia la mayoría de las veces esos torneos mentales se practicaron y cultivaron en forma de alarde y de juego (ya que no se debatía sobre la doctrina dogmática misma, sino tan sólo sobre formalismos). Francia empezó entonces a ser considerada como el foco de la cristiandad; de allí partieron las primeras cruzadas, y la mayoría de éstas fueron llevadas a cabo por ejércitos franceses. Allí se refugiaron los papas de sus luchas con los emperadores alemanes y con los príncipes normandos de Nápoles y Sicilia, y allí fijaron durante un tiempo su residencia permanente. En esta época que sigue a las cruzadas vemos también inicios del arte y de la pintura. Durante ella había nacido ya una poesía propiamente dicha. El espíritu, al no poder hallar satisfacción alguna, mediante la fantasía se creó unas imágenes más bellas y en forma más tranquila y libre que las que le ofrecía la realidad.

CAPÍTULO TERCERO

EL TRÁNSITO DEL FEUDALISMO A LA MONARQUÍA

[Cotejo entre el régimen monárquico y el régimen feudal]

Las mencionadas tendencias a lo universal eran ya de especie subjetiva, ya de especie teorética. Mas lo que hemos de considerar ahora con más detenimiento son los movimientos prácticos en el Estado. El adelanto [que vamos a registrar ahora] tiene la faceta negativa de consistir en el quebrantamiento de la arbitrariedad subjetiva y de la individualización del poder; su faceta positiva está en la aparición de un poder supremo que es común, de un poder estatal como tal, cuyos subordinados gozan de los mismos derechos y en el que la voluntad particular queda supeditada al fin sustancial. Este adelanto es el paso del feudalismo a la *monarquía*.

El principio del feudalismo es el poder externo e individual de algunos de los príncipes y dinastas, sin principio jurídico en sí mismo; ellos son, a su vez, vasallos de un príncipe más encumbrado, de un señor feudal con el que tienen obligaciones; el hecho de que las cumplan depende de si él puede obligarlos a hacerlo mediante la fuerza, o por su firme carácter, o concediéndoles favores. Pasa en esto igual que con los derechos de esos mismos señores feudales, que no son sino un resultado conseguido a base de violencias y amenazas, y cuyo disfrute y ejercicio no puede ser mantenido más que a base de una fuerza permanente. El principio monárquico es también poder supremo, mas ejercido sobre unos individuos que no cuentan con un poder independiente para realizar sus antojos, y en el cual no se da ya una arbitrariedad enfrentada a otra; pues el poder supremo de la monarquía es esencialmente un poder estatal y tiene en sí el fin jurídico sustancial. El sistema feudal es una poliarquía: hay señores y hay siervos; en la monarquía, por el contrario, hay un señor y no hay ningún siervo, pues la servidumbre ha quedado destruida por ella, y en ella cuenta el derecho y la ley; de ella mana la libertad real. Por lo mismo, en la monarquía queda sujetada la arbitrariedad de ciertos individuos y se erige una autoridad que se extiende a todos. En la represión de esa particularización del poder, así como en la resistencia a la misma, es dudoso si lo que se hace es velar por el derecho o simplemente caer en la arbitrariedad.

La resistencia contra el poder real se llama libertad y es alabada como justa y noble en cuanto que se tienen únicamente en cuenta los abusos de poder. Mas por el poder arbitrario de uno solo sobre el conjunto se forma, no obstante, una entidad común; en comparación con la situación en la que cada punto individual era un lugar de arbitrariedad violenta, hay ahora muchos menos puntos que sufren violencias antojadizas. La gran extensión impone que se dicten disposiciones generales en pro de la cohesión social, y los que con ellas gobiernan vienen siempre obligados, a su vez, a obedecer también: los vasallos pasan a ser funcionarios públicos que han de poner en práctica leyes de la organización estatal. Mas por el hecho de que la monarquía proviene del feudalismo, en sus comienzos posee aún el carácter de éste. Los individuos pasan, de su legitimación personal, a formar estamentos y corporaciones; los vasallos poseen una fuerza sólo por su coordinación en un estamento: frente a ellos, las ciudades constituyen potencias en su entidad totalitaria. Con todo esto el poder del soberano no puede ser ya simplemente arbitrario. Requiere el consentimiento de los estamentos y corporaciones, y si el príncipe quiere obtenerlo, se ve precisado a querer lo que es justo y equitativo.

Vemos comenzar ahora una formación de Estados, al paso que el feudalismo en

realidad los desconoce. El tránsito de éste a la monarquía tiene lugar de una triple manera:

1) El señor feudal se hace dueño de sus vasallos independientes, suprimiendo su poder particular y constituyéndose como único mandatario.
2) Los príncipes se desentienden de sus vínculos feudales y se erigen en soberanos de unos Estados dados.
3) O, por último, el señor feudal supremo, empleando un sistema más pacífico, une los señoríos particulares con el suyo propio y se hace así soberano del conjunto.

Los tránsitos efectivos ofrecidos por la historia no son ciertamente tan puros como los que acabamos de reseñar; con frecuencia tienen lugar varios de ellos a la vez, pero siempre hay uno u otro que predomina sobre los demás. Lo más digno de notarse es que esta formación de Estados tiene una base y un presupuesto, dados en las *naciones particulares*. Existen naciones particulares que ya originariamente constituyen una unidad y tienen la absoluta tendencia a formar un Estado. No todas logran llegar a esta unidad estatal; vamos a considerarlas ahora, individualmente, en este respecto.

[El robustecimiento de la monarquía en Alemania e Italia]

Empezaremos diciendo que, por lo que toca al imperio romano, la conexión entre *Alemania e Italia* nace de la idea que se tenía del Imperio: la dominación temporal debía, unida a la espiritual, constituir un todo; pero esta formación fue siempre más una pugna que una realidad efectiva. En Alemania y en Italia el paso del feudalismo al régimen monárquico se hizo suprimiendo del todo la relación feudal; los vasallos [nobles] pasaron a ser monarcas independientes.

En Alemania hubo ya siempre una gran diversidad de pueblos: suabios, bávaros, franconianos, turingios, sajones, borgoñones; a éstos se añadieron en Bohemia los eslavos, y también eslavos germanizados en Mecklemburgo, en Brandeburgo y en una parte de Sajonia y de Austria. Con esto no era posible un mutuo entendimiento semejante al de Francia. Algo parecido pasaba en Italia. Se habían fijado allí los lombardos, mientras que los griegos ocupaban aún el Exarcado y el sur de Italia; en esta última parte también los normandos formaban un reino propio, y durante algún tiempo los sarracenos poseyeron Sicilia. Después de la caída de los Hohenstaufen, en Alemania aumentaba cada día más una barbarie general, y la nación se desmembró en muchos puntos constituidos en soberanías. Era máxima de los príncipes electores elegir para emperadores sólo a príncipes débiles; es más, a veces vendieron a extranjeros la dignidad imperial. Es así como de hecho desapareció la unidad del Estado. Se formaron una multitud de centros cada uno de los cuales era un Estado dedicado al pillaje: el derecho feudal se había desarticulado en peleas y bandidaje, y los príncipes poderosos se constituyeron en señores del país. Después del interregno fue elegido emperador el *conde*

de Habsburgo, y la casa habsburguesa ocupó ahora el trono, excepto pequeños períodos. Estos emperadores se vieron reducidos a la necesidad de procurarse un poder familiar, pues los príncipes no querían otorgarles poder estatal alguno.

Mas, por fin, aquella completa anarquía fue superada por asociaciones formadas con finalidades de tipo general. Las ciudades mismas eran ya asociaciones de tipo más reducido; pero ahora se constituyen *ligas de ciudades* en un interés común frente al bandidaje: tales fueron la Liga *Hanseática* en el norte, la Liga *Renana* en la que entraban las ciudades emplazadas a lo largo del Rin, y la Liga de ciudades *suabias*. Todas las ligas tendían a hacer frente a los dinastas, y hubo incluso príncipes que apoyaron a las ciudades para combatir el estado belicoso y procurar una paz general al país. La situación que había reinado en el feudalismo se hace patente en aquella asociación de justicia criminal tan mal reputada: se trataba de una jurisdicción privada que, con el nombre de la *Vehma*, tenía sesiones secretas, hallándose establecida particularmente en el noroeste de Alemania. Se constituyó asimismo una *asociación de labriegos*. En Alemania los campesinos eran siervos; muchos de ellos se refugiaron en las ciudades o se establecieron en sus proximidades en calidad de hombres libres (paisanos); pero en Suiza se formó una hermandad de labriegos. Los campesinos de Uri, Schwyz y Unterwalden se hallaban bajo la jurisdicción de intendentes, pues estas intendencias no eran propiedad privada, sino cargos imperiales; mas los Habsburgo intentaron convertirlas en propiedad de su casa. Los aldeanos, armados con mazas y manguales, salían vencedores en la lucha contra la nobleza provista de arnés, venablo y espada y ejercitada en las justas y torneos, y llena de presunción.

Posteriormente, contra esa superioridad de la armadura se halló otro medio técnico: la *pólvora*. La humanidad la necesitaba, y he aquí que al punto la tuvo en sus manos. Constituyó un medio básico para librarse de la superioridad física y para conseguir una igualdad de los estamentos sociales. Al mismo tiempo que la diferencia en las armas, se esfumó también la diferencia entre señores y siervos. La pólvora quebró igualmente la solidez de las fortalezas, de modo que ahora tanto los burgos como los castillos vienen a perder su importancia. Si se quiere puede lamentarse la pérdida o la disminución del valor del denuedo personal (pues el más aguerrido y el más noble puede ser derribado por un rufián desde lejos, desde un rincón); mas la pólvora comporta también una valentía, más bien racional y prudente, y ha hecho del valor espiritual lo fundamental. Únicamente gracias a ese medio pudo aparecer la bravura superior, que es la exenta de pasión personal; pues en el empleo de las armas de fuego se dispara a lo general, contra el enemigo abstracto, y no contra personas concretas. El guerrero se enfrenta tranquilo con el peligro de muerte cuando se sacrifica por lo universal, y la bravura de las naciones cultas está en que pone su fuerza no tan sólo en el brazo, sino fundamentalmente en la inteligencia, en el modo de dirigir la acción, en el carácter del caudillo y, como pasaba entre los antiguos, en la cohesión y conciencia del conjunto.

Según se dijo ya, en *Italia* se repite el mismo espectáculo que hemos visto en Alemania, a saber, que los puntos particulares lograron la independencia. En Italia, por obra de los «condottieri» el caudillaje guerrero se convirtió en una profesión formal. Las

ciudades hubieron de mirar por su industria, y por tal motivo tomaron soldados a su servicio, cuyos jefes a menudo se convirtieron en dinastas; Francisco Sforza se hizo incluso duque de Milán. En Florencia dominaron los Médici, una familia de comerciantes. Las ciudades italianas mayores sometieron a una multitud de ciudades más pequeñas y de dinastas. Se formó también un territorio pontificio. Igualmente hubo aquí incontable cantidad de dinastas que se habían hecho independientes; poco a poco fueron quedando todos ellos sometidos a la única autoridad del papa. La cuestión de si había derecho, en sentido ético, a semejantes opresiones, es cosa que se esclarece teniendo en cuenta el famoso libro de Maquiavelo *El príncipe*. A menudo se ha rechazado con execración este escrito por considerárselo repleto de máximas de la más cruel tiranía; mas según la elevada idea de la necesaria formación de un Estado, Maquiavelo estableció los principios fundamentales de acuerdo con los cuales debían ser fundados los Estados en aquellas circunstancias. Los señores y los dominios particulares habían de ser sometidos enteramente; y si no podemos compaginar con nuestro concepto de libertad los medios que este autor nos muestra como únicos y absolutamente justificados, a causa de que entre los mismos figuran la más desconsiderada violencia y toda especie de mentiras, asesinatos y cosas por el estilo, nos es forzoso admitir, sin embargo, que sólo con tales recursos podía atacarse a los dinastas que debían ser derribados, puesto que se hallaban totalmente poseídos de la más inquebrantable falta de conciencia y de una total abyección.

[El progreso de la monarquía en Francia y en Inglaterra]

En *Francia* tuvo lugar el caso inverso al de Alemania y de Italia. Los reyes de Francia a lo largo de varios siglos no poseyeron sino un territorio muy pequeño, de modo que muchos de sus vasallos eran más poderosos que ellos mismos; pero en esta nación hubo una cosa muy ventajosa para la dignidad real, y es que ésta tenía un carácter hereditario. Adquirió ella prestigio también por el hecho de que las corporaciones y ciudades se hacían confirmar sus fueros y privilegios por el rey, y se hicieron cada vez más frecuentes las apelaciones al tribunal feudal supremo, que era el tribunal de los pares, formado por doce pares. Esto acarreó prestigio al rey en el sentido de que en él podía buscarse protección frente a los opresores. Pero lo que contribuyó también grandemente a aumentar la consideración de los vasallos poderosos para con el rey fue lo mucho que se había acrecentado el poder de la casa real; de múltiples maneras —por herencia, por matrimonios, por la fuerza de las armas, etc.— llegaron los reyes a posesionarse de no pocos condados y de varios ducados. Sin embargo, los duques de Normandía habían venido a ser los reyes de Inglaterra, con lo cual se hallaba emplazada frente a Francia una poderosa potencia a la que, por Normandía, le quedaba abierto el interior. Había también otros potentes ducados; mas pese a todo esto el rey no era un simple señor feudal, como los emperadores alemanes, sino que se había convertido también en señor del país: tenía

bajo su corona a una multitud de barones y ciudades que se hallaban sometidos a su inmediata jurisdicción, y Luis IX introdujo como cosa ordinaria las apelaciones al tribunal real.

Las ciudades adquirieron la mayor importancia. Pues cuando el rey necesitaba dinero y se hallaban agotados todos los recursos tales como impuestos y contribuciones obligatorias de toda índole, se dirigía a las ciudades y negociaba particularmente con ellas. Felipe el Hermoso fue el que por vez primera, en 1302, convocó a los diputados de las ciudades, como tercer estamento, a la asamblea de eclesiásticos y barones. Es cierto que se trataba en ellas únicamente de la autoridad del rey y de cuestión de impuestos, pero, no obstante, los estamentos adquirieron una importancia y un poder en el Estado y, con ello, también una influencia en la legislación. Resulta especialmente chocante la declaración de los reyes franceses según la que los siervos de la gleba adscritos a las tierras de la corona podían rescatarse pagando muy poca cosa. De esta guisa los reyes de Francia llegaron muy pronto a tener un considerable poder; y el florecimiento de la poesía gracias a los trovadores, así como el desarrollo de la teología escolástica que tuvo a París por fondo bien definido, dieron a Francia una cultura en la que aventajaba a los demás Estados europeos y que le granjeó mucho respeto en el extranjero.

Inglaterra fue sometida, tal como se dijo ya oportunamente, por Guillermo el Conquistador, duque de Normandía. Guillermo introdujo allí el sistema feudal y dividió el reino en feudos, que otorgó casi exclusivamente a sus normandos. Para él mismo se reservó cuantiosas posesiones como propiedad de la corona; los vasallos estaban obligados a tomar parte en la guerra y a sentarse en el tribunal. El rey era el tutor de sus vasallos menores de edad; podían casarse sólo después de haber obtenido su consentimiento. Los barones y las ciudades cobraron importancia muy lentamente. Tuvieron gran preponderancia sobre todo con ocasión de las disputas y luchas por el trono. Cuando la presión y las exigencias del rey se hicieron demasiado sensibles, se produjeron disensiones e incluso la guerra: los barones forzaron al rey Juan a jurar la Carta Magna, base de las libertades inglesas, es decir, de los privilegios de la nobleza. La principal de estas libertades era la judicial: no podía privarse a ningún inglés de la libertad de su persona, de sus bienes y de su vida sin un fallo judicial dado por sus iguales. Además debían poseer todos la disposición libre de sus haberes. El rey no podía establecer impuestos sin el consenso de los arzobispos, obispos, condes y barones. También aquí las ciudades, ayudadas por los reyes contra los barones, pasaron pronto a constituir el tercer estamento y a tener la representación de las comunidades. El rey, empero, era siempre muy poderoso si poseía fuerza de carácter; su patrimonio real le procuraba un considerable prestigio; sin embargo, ése fue luego poco a poco vendido o donado, de suerte que el rey llegó a recibir subsidios del parlamento.

No vamos a tocar aquí con detalle lo que nos dice la historia de cómo los principados fueron incorporados a los Estados, ni los disturbios y luchas que hubo en esas incorporaciones. Añadiremos tan sólo que los reyes, cuando a consecuencia de debilitarse la organización feudal consiguieron un poder mayor, lo utilizaron únicamente para guerrear entre sí en interés de su dominación. Es así como Francia e Inglaterra

entablaron mutuas luchas seculares. Los reyes intentaron siempre hacer conquistas hacia el exterior. Contra esto se rebelaban las ciudades sobre las que la mayoría de las veces pesaban las cargas e impuestos, y los reyes, para apaciguarlas, les otorgaban importantes privilegios.

[Decadencia del prestigio del Pontificado.

La función educadora de la Edad Media]

En todas estas diferencias los *papas* procuraban hacer valer su autoridad; pero el interés de la formación del Estado era algo tan sólido que los papas, con su propio interés por una autoridad absoluta, poco podían hacer en contra. Cuando los papas se dirigieron a los príncipes y a los pueblos proponiéndoles nuevas cruzadas, éstos los dejaron que hablasen. El emperador Luis se sirvió de argumentos sacados de Aristóteles, de la Biblia y del derecho romano para combatir las pretensiones de la Sede pontificia, y los príncipes electores declararon en la Dieta de Rense en 1338, y luego de un modo aún más contundente en la Dieta de Frankfurt, que se proponían defender las libertades y costumbres del imperio, y que no se requería ninguna confirmación pontificia en la elección de un emperador o de un rey romanos. Ya en 1302, en una disputa del papa Bonifacio con Felipe el Hermoso, la asamblea que este último había convocado contendió también contra el pontífice, pues los Estados y nacionalidades habían adquirido conciencia de su independencia.

Varias fueron las causas que concurrieron a debilitar la autoridad pontificia: el gran Cisma de Occidente, que ponía en tela de juicio la infalibilidad del papa, motivó las decisiones de los concilios de Constanza y de Basilea, los cuales se colocaron por encima del sumo pontífice y, por ende, depusieron y nombraron papas. Muchos conatos de oposición al sistema de la Iglesia delataron la necesidad de una reforma. Arnoldo de Brescia, Wiklef y Huss impugnaron con éxito la prerrogativa papal de ser el vicario de Cristo y también los crasos abusos de la jerarquía. No obstante, estos conatos tuvieron siempre un carácter tan sólo parcial. Pues por un lado el tiempo de hacerlos no había llegado aún a su sazón, y, por otro, esos hombres no abordaron la cuestión en su parte más céntrica, sino que —especialmente los dos últimos— se dirigieron más bien a la doctrina dogmática, cosa que no podía despertar el interés del pueblo.

Pero más que esto, según ya hemos dicho, era la incipiente formación de los Estados lo que se enfrentaba con el principio de la Iglesia: en este nacimiento de nacionalidades brota, para el mundo profano, un fin universal, algo que tiene en sí una absoluta legitimación, y a este fin comunitario se sometió la voluntad, la codicia y la arbitrariedad del individuo. La dureza del temperamento egoísta que atiende únicamente a su individualidad —ese rudo corazón de roble propio del alma germánica— fue quebrantada y rendida por la severa acción de la Edad Media. Las dos férreas palmetas de esta acción fueron la Iglesia y la servidumbre. La Iglesia había extravertido el temperamento

individual y había hecho pasar el espíritu por la más dura esclavitud, de tal manera que el alma ya no se pertenecía a sí misma; pero no lo rebajó hasta el enmohecimiento indio, pues el cristianismo es en sí principio espiritual y, como tal, tiene una infinita elasticidad.

La servidumbre, por la que el cuerpo no pertenece a la persona que es propiedad de otro, ha arrastrado igualmente a la humanidad a través de toda la aspereza del servilismo y del deseo desenfrenado; y esta servidumbre se deshizo en sí misma. *La humanidad no ha sido liberada tanto de la servidumbre como, más bien, por la servidumbre*.

Pues la brutalidad, el apetito y la injusticia son el mal; el hombre como preso en este mal, es incapaz de la moralidad objetiva y de la religiosidad, y es de esta voluntad violenta que lo ha liberado la severidad medieval. De un modo igualmente feroz y terrorista sostuvo la Iglesia la lucha con el salvajismo de una sensibilidad brutal; lo derrocó con la fuerza de los horrores del infierno y lo mantuvo siempre reprimido, a fin de insensibilizar el espíritu brutal y de apaciguarlo. Se dice en la dogmática que todo hombre irremisiblemente debería llevar a cabo esta lucha, pues siendo él malo por naturaleza, sólo a través de su desgarramiento interior logra la seguridad de la reconciliación. Si admitimos esto, hay que decir también, sin embargo, que la forma de la lucha cambia mucho cuando la base es distinta y la conciliación se verifica en la realidad. Desaparece entonces la vía del tormento (es cierto que reaparece luego, pero en una forma del todo diferente), pues, como se ha despertado la conciencia, el hombre se encuentra en el elemento de una situación moral. Cierto que el momento de la negación es necesario en la persona, pero ha tomado ahora la forma pacífica de la educación, y con esto desaparece toda la angustia que lleva consigo la lucha interior.

La humanidad ha tenido el sentimiento de la reconciliación real del espíritu en sí mismo y ha conseguido la paz de la conciencia en su realidad, en lo mundano. El espíritu humano se ha puesto en pie. En este sentimiento de sí mismo alcanzado por el hombre no hay sublevación alguna contra lo divino, sino que en él se patentiza la mejor subjetividad, la cual experimenta en sí lo divino, se halla penetrada por lo auténtico y encauza su actividad hacia fines universales de racionalidad y de belleza.

EL ARTE Y LA CIENCIA COMO DESENLACE DE LA EDAD MEDIA

El cielo del espíritu se ilumina para la humanidad. A ese apaciguamiento del mundo que llevaba a una organización del Estado, tal como hemos visto, iba unida aún otra ascensión del espíritu —más concreta— hacia una humanidad más noble. Se ha abandonado la tumba, lo muerto del espíritu y el más allá. El principio del *esto* que impulsó al mundo a las cruzadas se ha desarrollado más bien en lo mundano y temporal: el espíritu ha desplegado dicho principio hacia fuera y se ha abandonado a esta exterioridad. La Iglesia, empero, ha permanecido, y lo ha mantenido en ella; sin embargo, también en ella ha ocurrido que ese principio no se conserva como exterioridad en su inmediatez, sino que fue transfigurado por el *arte*. El arte exalta y anima esta exterioridad y lo meramente sensible mediante la forma que expresa alma, sentimiento y espíritu, de modo que la devoción no tiene frente a sí tan sólo un esto sensible ni se siente piadosa

ante una pura cosa, sino ante lo más excelso que hay en ésta, a saber, la forma llena de alma introyectada en ella por el *espíritu*.

Es muy distinto que el espíritu se halle ante una simple cosa, como la hostia en cuanto tal, o alguna piedra o madera en forma de una imagen defectuosa, o bien se encuentre ante un cuadro ingenioso o una bella obra escultórica que den lugar a una relación de alma a alma y de espíritu a espíritu. En el primer caso el espíritu se halla fuera de sí, atado a algo tan absolutamente ajeno a él como es lo sensible y lo desprovisto de espíritu. En el último caso, en cambio, lo sensible es un objeto bello y la forma espiritual es lo que lo anima y algo verdadero en sí mismo. Mas, por un lado, esto verdadero, tal como *se manifiesta*, es sólo a manera de una cosa sensible, y no posee la forma correspondiente a lo verdadero; y, por otro lado, si la religión debe ser la dependencia de algo que es esencialmente exterior, de una cosa, la categoría religión no halla su satisfacción en la relación con lo bello, sino que, para producirle esta satisfacción, lo *adecuado* o, mejor dicho, lo más adecuado son unas representaciones del todo defectuosas, feas y triviales. Se dice ya que las auténticas obras de arte, como por ejemplo las Madonas de Rafael, no gozan de veneración ni reciben muchas dádivas, buscándose con preferencia las imágenes rudimentarias y haciéndoselas objeto de la mayor devoción y generosidad. Tratándose de las primeras, en cambio, la piedad les escapa, cuando en realidad se sentiría por ellas fomentada y satisfecha interiormente. Pero tales pretensiones son impropias de allí donde sólo se da el sentimiento de una sujeción despersonalizada y de un embotamiento esclavizado.

Con esto el arte ha salido ya del principio de la Iglesia. Pero como no consiste más que en representaciones sensibles, al comienzo viene a ser una cosa ingenua. Por este motivo la Iglesia todavía lo adoptó, pero posteriormente se apartó del espíritu libre del cual brotaba el arte, cuando dicho espíritu se elevó hasta el pensamiento y la ciencia.

Pues el arte fue apoyado y sublimado, en segundo lugar, por el *estudio de la Antigüedad* (el nombre «humaniora» se hace muy característico, pues lo humano y la cultura humana son cosas muy honradas en las obras de la Antigüedad); gracias al mismo el Occidente conoció lo auténtico y lo perenne de las acciones humanas. Si atendemos a las circunstancias externas, esta revitalización de la ciencia, se debió a la caída del Imperio bizantino. Una multitud de griegos se refugiaron en el Occidente, llevando al mismo la literatura griega; y trajeron consigo no sólo el conocimiento de la lengua griega, sino incluso las obras griegas mismas. En los monasterios se había conservado muy poco de ellas, y apenas si se conocía la lengua griega. Otra cosa muy distinta pasó con la literatura latina, pues respecto de ella se hallaban aún vivas las antiguas tradiciones: Virgilio era tenido por una especie de gran mago (en Dante es él quien hace de guía por el infierno y por el purgatorio). Por influjo de los griegos reapareció ahora la antigua literatura griega; el Occidente se hizo capaz de poder gozarla y apreciarla. Surgieron unas formas y un concepto de virtud completamente distintos de los que el Occidente había conocido, recibiendo éste un criterio diferente del todo para saber lo que había que honrar, alabar e imitar. Los griegos establecían en sus obras unos preceptos morales que disentían en absoluto de los que conocía el Occidente. El formalismo escolástico fue

sustituido por un contenido muy otro: Platón fue conocido en el Occidente, y en éste se suscitó un nuevo mundo humano. Las nuevas ideas para su propagación encontraron un medio fundamental en la *imprenta* recién inventada, la cual, lo mismo que la pólvora, es una de las características de la Edad Moderna y servía a la necesidad de unos contactos mutuos tenidos a la luz de un módulo ideal. En tanto que el estudio de los antiguos ilustra el amor a las acciones y virtudes humanas, la Iglesia no le opuso ningún reparo, sin advertir que en aquellas obras ajenas a ella venía a enfrentársele un principio que le era del todo extraño.

Un *tercer* fenómeno básico que hemos de mencionar es ese impulso del espíritu *hacia un más allá*, ese anhelo del hombre de llegar a conocer su Tierra. El espíritu caballeresco de los heroicos marinos portugueses y españoles dio con un nuevo camino hacia las Indias Orientales y descubrió América. Pero este avance ocurrió todavía en el seno de la Iglesia. El propósito que tenía Colón era también de una especial índole religiosa: los tesoros de las ricas tierras indias que aún habían de ser descubiertas, según las intenciones de Colón servirían para hacer una nueva cruzada, y a los habitantes indígenas de aquéllas se los convertiría al cristianismo. El hombre supo que la Tierra era redonda y, por lo mismo, una cosa hermética para él; el medio técnico de la brújula, recién inventada, ayudó a la navegación, por lo que ésta cesó de limitarse a la navegación de cabotaje. Lo técnico lo hallamos cuando lo necesitamos.

Estos tres hechos que acabamos de ver, a saber, la llamada restauración del saber, el florecimiento de las bellas artes y el descubrimiento de América y de la vía hacia las Indias Orientales pueden compararse a la *aurora* que, tras largas tormentas, por vez primera anuncia de nuevo un día hermoso. Este día es el día de la universalidad, el cual, tras la larga noche catastrófica y temible de la Edad Media, irrumpe por fin; un día que se caracteriza por el saber, el arte y el impulso descubridor, es decir, por lo más noble y excelso que el espíritu humano, liberado por el cristianismo y emancipado por la Iglesia, exhibe como su perenne y verdadero contenido.

SECCIÓN TERCERA

LA EDAD MODERNA

Llegamos ahora al tercer período del imperio germánico y, con esto, nos hallamos en el período del espíritu que se sabe como libre al querer lo verdadero, eterno y universal en sí y por sí.

En este tercer período hemos de distinguir nuevamente tres partes. En primer lugar consideraremos la Reforma como tal, ese sol que todo lo transfigura y que sigue a aquella aurora del fin de la Edad Media; luego veremos el desarrollo del estado de cosas consecutivo a la Reforma, y, por último, la época contemporánea, que parte de fines del siglo pasado.

CAPÍTULO PRIMERO

LA REFORMA

[Las deficiencias de la Iglesia que motivaron la Reforma protestante]

La Reforma surgió de la *corrupción de la Iglesia*. La corrupción de la Iglesia no es casual, no estaba sólo en un *abuso* de poder y dominio. Abuso es una forma muy común de denominar un estado de corrupción. Se supone que las bases son buenas y que a la cosa de que se trata nada puede objetársele; pero las pasiones, los intereses subjetivos y, de un modo general, la voluntad contingente de las personas han usado de aquellas cosas buenas como de un simple medio; y se supone también que lo único que importa es desplazar todo eso contingente. Viendo esto así, quedan a salvo las cosas y se considera el mal como un elemento que en ellas es meramente exterior. Mas si algo es objeto de un obrar contingente y, por lo mismo, es objeto de abuso, no se trata más, en este caso, que de algo particular; pero tiene lugar una situación muy distinta cuando se da un mal grave y general en una cosa tan grande y universal como es una iglesia.

La corrupción de la Iglesia ha prosperado partiendo de ella misma; su principio estriba precisamente en que en ella se halla el *esto* como algo sensible, en que lo exterior como tal se encuentra dentro de ella misma. (No resulta suficiente la transfiguración de estos elementos por medio del arte.) El excelso espíritu del mundo ha excluido ya de la Iglesia lo espiritual; ésta no tiene parte alguna en ello ni en el quehacer de ello; por lo mismo se ha conservado en ella el *esto*. La subjetividad sensible e inmediata es lo que en ella no se ha transfigurado en una subjetividad espiritual.—*Desde ahora la Iglesia se pospone al espíritu del mundo*; éste se encuentra ya más allá de ella, pues ha venido a conocer lo sensible como sensible y lo exterior como exterior, ha llegado a actuar en lo

finito de un modo finito y, precisamente en esta actividad, ha podido estar consigo mismo como una subjetividad valedera y legítima.

Semejante determinación, que se halla ya originariamente en la Iglesia, se despliega necesariamente en ella sólo como corrupción cuando ella no se encuentra ya con ninguna resistencia y se ha consolidado. Luego los elementos quedan libres y realizan su determinación. Esta exterioridad que hay dentro de la misma Iglesia, pues, es lo que se convierte en mal y en corrupción, y se desarrolla en su seno como algo negativo.—Las formas de esta corrupción son las diversas relaciones de las que es sujeto la Iglesia y en las que, por lo mismo, se introduce este momento.

En esa piedad hay una general superstición, una sujeción a algo sensible, a una cosa vulgar, y esto en las formas más diversas, a saber: esclavitud de la *autoridad*, pues el espíritu, como fuera de sí en sí mismo, se halla privado de libertad y retenido fuera de sí; hay una *fe en los milagros* que raya en lo más absurdo y ridículo, pues se piensa que lo divino subsiste de un modo enteramente particularizado y finito ordenándose a fines del todo limitados e individuales; luego hay también ambición, sibaritismo, toda la depravación de la brutalidad y vulgaridad, hipocresía y embuste. Todo esto aparece en la piedad, pues en ella lo sensible no ha sido domeñado ni elaborado por la mente; se ha hecho libre, y libre sólo de un modo brutal y salvaje.—Por otro lado la *virtud* de la Iglesia, como negativa contra la sensibilidad, es sólo abstractamente negativa; no sabe ser ética en esta sensibilidad y, por lo mismo, no hace más que huir de la realidad, desentenderse de ella y perecer en ella.

Estos contrastes que hallamos en esa piedad —el apetito y los vicios vulgares junto a una elevación de alma que lo sacrifica todo— se hacen aún más intensos por la energía en la que el hombre se siente ahora en la naturaleza, en su *fuerza subjetiva* contra las cosas exteriores; el hombre se sabe libre en esta naturaleza, con lo que adquiere para sí un derecho absoluto. La Iglesia, que debe salvar las almas de la corrupción, convierte esa salvación misma en un medio externo, y se rebaja ahora a llevarla a cabo de una manera externa. *La remisión de los pecados*, ese máximo contentamiento que busca el alma de estar segura de su amistad con Dios, lo más profundo y lo más íntimo, son cosas ofrecidas al hombre del modo más exterior y más frívolo, a saber, haciendo que pueda *comprarlas con simple dinero*; y, al propio tiempo, se hace esto para los fines más exteriores, como el procurarse vida regalada y francachelas. Cierto que uno de los fines fue también la construcción de la iglesia de San Pedro, el espléndido monumento de la cristiandad en el centro de residencia de la religión. Pero así como la obra de arte más excelsa, la Atenea y su templo-fortaleza en Atenas, fue erigida con el dinero de los compatriotas de esta ciudad y la privó de sus aliados y de su poder, así también la terminación de dicha iglesia de San Pedro y la del *Juicio Final* de Miguel Ángel en la capilla pontificia se convierte en el juicio final y la caída de esta orgullosa construcción.

[Esencia de la Reforma protestante: la implantación del principio de la «interioridad» y de la libertad]

La vieja e íntegramente conservada *interioridad del pueblo alemán* tiene que llevar a cabo esta caída partiendo del corazón simple y sencillo. Mientras el resto del mundo se dirige hacia las Indias Orientales y América, saliendo a ganar riquezas y a procurarse dominios temporales cuyos territorios den como anillo la vuelta a la Tierra y en los que nunca deberá ponerse el sol, hay un simple monje que aquel esto que la cristiandad buscó en un sepulcro de piedra y tierra lo encuentra mejor en ese sepulcro más profundo que es la absoluta idealidad de todo lo sensible y externo, y lo muestra en el corazón (este corazón que, infinitamente herido porque a la necesidad que tiene de lo más íntimo no se le da sino lo más externo, conoce, persigue y destruye la distorsión de la relación absoluta de verdad en todos sus rasgos particulares). La sencilla doctrina de Lutero consiste en que el esto, la subjetividad infinita, o sea, la verdadera espiritualidad, Cristo, en modo alguno se da presente y real de una manera externa, sino que, como algo espiritual en sentido absoluto, es logrado únicamente en la reconciliación con Dios: *en la fe y en el goce*. Estas dos palabras lo dicen todo. No se da la conciencia de una cosa sensible que sea Dios ni la de algo simplemente representado que no es real y presente, sino la de algo real que no es sensible.

Esta proscripción de la exterioridad rehace todas las doctrinas y reforma todas las supersticiones en las que la Iglesia, como cabía esperar, se había extraviado. Concierne de un modo más directo a la doctrina sobre las *obras* humanas; pues las obras son lo que de alguna manera se realiza no en la fe, en el propio espíritu, sino externamente atendiendo a la autoridad y a otras cosas. Pero la *fe* no consiste sólo en una certeza sobre cosas meramente finitas, no es una certeza propia únicamente del sujeto finito, como puede ser la creencia de que tal o cual persona existen y han dicho esto o aquello, o la de que los hijos de Israel pasaron el mar Rojo sobre su fondo seco, o el creer que las trompetas consiguieron ante los muros de Jericó lo mismo que consiguen nuestros cañones; pues aunque nada se nos hubiera dicho de todo eso, nuestro conocimiento de Dios no sería por tal motivo más incompleto. Absolutamente hablando, la fe no es fe en cosas ausentes, ocurridas o pretéritas, sino la certeza subjetiva de lo eterno, de la verdad que es en sí y por sí, de la verdad de Dios. De esta certeza dice la Iglesia luterana que es promovida únicamente por el Espíritu Santo, o sea, que dicha certeza adviene al individuo no por las particularidades de éste sino por su ausencia.

Por lo mismo, la doctrina luterana es enteramente la católica, pero sin todo aquello que dimana de la circunstancia de exterioridad que veíamos, en tanto que la Iglesia católica afirma ese elemento externo. Por eso Lutero no pudo por menos de no hacer concesiones en la doctrina de la comunión, en la que se concentra todo. No pudo conceder a la Iglesia reformada que Cristo no pasa de ser un simple recuerdo o evocación, sino que en esto coincidió más bien con la Iglesia católica admitiendo que Cristo es algo presente, pero en la fe y en el espíritu. El espíritu de Cristo llena realmente el corazón del hombre; no hay que tomar a Cristo, por tanto, como a una personalidad histórica, sino que el hombre tiene con él una *relación inmediata en el espíritu*.

Al saber ahora el individuo que se halla lleno del espíritu divino, se destruyen con esto todas las relaciones de exterioridad: no hay ya diferencia alguna entre sacerdotes y

seglares, no existe ningún estamento que se halle en posesión exclusiva de la verdad y de todos los demás tesoros espirituales y temporales de la Iglesia; sino que es el corazón y la espiritualidad sentimental del hombre quien puede y debe hacerse con la posesión de la verdad, y esta subjetividad es la *de todos los hombres*. Cada cual ha de llevar a cabo en sí mismo la obra de la reconciliación.

El espíritu subjetivo debe acoger y dejar morar en sí el espíritu de verdad. Con esto la Iglesia ha adquirido la absoluta intimidad del alma, que pertenece a la religión misma, y también la libertad. En este momento la subjetividad hace suyo el contenido objetivo, es decir, la doctrina de la Iglesia. *En la Iglesia luterana la subjetividad y certeza del individuo vienen a ser tan necesarias como la objetividad de la verdad*. Para los luteranos la verdad no es un objeto constituido, sino que el sujeto mismo debe hacerse verdadero abandonando su contenido particular ante la verdad sustancial y apropiándose esta verdad. Con esto el espíritu subjetivo se hace libre en la verdad, niega su particularidad y llega a sí mismo en su verdad. De este modo la libertad cristiana se ha hecho real. Si se pone la subjetividad sólo en el sentimiento, prescindiendo de este contenido, se permanece en la voluntad simplemente natural.

Con esto se ha levantado el nuevo y último pendón en torno al que se congregan los pueblos, la bandera del *espíritu libre* que está consigo mismo y, por cierto, en la verdad, y que sólo en ella está consigo mismo. Ésta es la bandera que sostenemos y bajo la cual servimos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros no ha tenido ni tiene que hacer otra cosa que informar este principio en el mundo, cuidando de que la reconciliación se haga en sí y la verdad se convierta en objetiva según la forma. La forma es algo propio de la cultura en general: cultura es la actuación sobre la forma de lo universal, y esto constituye el pensamiento en general. El derecho, la propiedad, la moralidad objetiva, el régimen gubernamental, la constitución y cosas análogas deben determinarse ahora según un módulo universal a fin de que sean racionales y conformes con el concepto de la voluntad libre. Así, pues, el espíritu de la verdad puede aparecer únicamente en la voluntad subjetiva, en la actividad particular de la voluntad; el espíritu objetivo puede aparecer cuando la intensidad del espíritu libre subjetivo se decide sobre la forma de la universalidad. En este sentido puede concebirse que el Estado se halle fundado en la religión. Estados y leyes no son otra cosa que el modo como se manifiesta la religión en las relaciones de la verdad.

Éste es el contenido esencial de la Reforma; el hombre queda por sí mismo determinado a ser libre.

[Puntos capitales de la Reforma. Reacción de la Iglesia católica]

Al comienzo la Reforma tocó únicamente aspectos parciales de la corrupción de la Iglesia católica; Lutero quiso obrar de común acuerdo con todo el mundo católico y pidió que se convocaran concilios. En todas las regiones hubo quienes aprobaban sus afirmaciones.

Cuando se ha acusado a los protestantes y luteranos de exageración o de calumnia en su exposición de la degradación de la Iglesia, no se precisaba más que oír hablar a los propios católicos sobre este mismo tema, en especial en las sesiones oficiales de los concilios. Mas las impugnaciones de Lutero, que al principio se dirigían tan sólo a unos puntos limitados, se extendieron pronto a los dogmas; no tocaron a individuos, sino a las instituciones, la vida monástica, el poder temporal de los obispos, etc.; no se refirieron simplemente a ciertas decisiones del papa y de los concilios, sino al modo y manera de tomar estas decisiones en general y, por último, a la *autoridad de la Iglesia*. Lutero rechazó esta autoridad y la sustituyó por la *Biblia* y el testimonio del espíritu humano.

Es de la mayor importancia eso de que la Biblia haya venido a ser ahora la base de la Iglesia cristiana: en adelante cada cual debe ilustrarse a sí mismo partiendo de ella y ha de poder determinar su conciencia según esta misma fuente. Es ésta la enorme modificación que ha sufrido el principio; se hacen problemáticos toda la tradición y el edificio de la Iglesia, quedando derribado el principio de su autoridad. La traducción de la Biblia que hizo Lutero ha sido de un inapreciable valor para el pueblo alemán. Con ello ha venido éste a tener un libro popular como ninguna nación del mundo católico haya podido tenerlo; sin duda que poseen estas naciones un número incontable de devocionarios, pero no un libro básico para la instrucción del pueblo. A pesar de esto se ha discutido últimamente sobre si es o no oportuno el poner la Biblia en manos del pueblo; sin embargo, los pocos inconvenientes que esto ofrece quedan muy superados por sus enormes ventajas. Pues por lo que se refiere a los episodios externos que podrían chocar al corazón y a la mente, el sentido religioso sabe muy bien hacer diferencias y, ateniéndose a lo sustancial, supera sus posibles dificultades. Finalmente, aun cuando los libros que habrían de ser libros populares no fueran tan superficiales como son, tengamos presente no obstante que el libro auténticamente popular debe ser necesariamente considerado como el *único*. Pero esto no es cosa fácil, pues por bueno que sea uno que haya, cualquier párroco halla en él algo que criticar y hace uno mejor. Sin duda que en Francia se ha sentido mucho la necesidad de un libro nacional y se han prometido por el mismo grandes recompensas, mas por el motivo acabado de indicar no ha llegado a haber ninguno. Lo más necesario para que se dé un libro popular es que el pueblo sepa leer, lo cual no suele suceder en los países católicos.

Por la negación de la autoridad de la Iglesia la separación se hizo necesaria. El *concilio de Trento* estableció los principios de la Iglesia católica, y después de este concilio no era ya posible volver a hablar de una unión. Todavía Leibniz se empeñó, con el obispo Bossuet, en la unión de las Iglesias, pero el concilio tridentino sigue siendo la dificultad insuperable. Las *Iglesias* se convirtieron en *partidos* opuestos, pues aun en lo referente al orden temporal vino a darse una sorprendente diferencia entre ellas. En las regiones no católicas se suprimieron los conventos y obispados y no se les reconoció derecho de propiedad; la enseñanza fue organizada en otra forma y se abolieron los días de ayuno y las fiestas. Hubo también una reforma profana con relación al exterior estado de cosas, pues en muchos lugares hubo sublevaciones contra la dominación temporal. En Münster los anabaptistas expulsaron al obispo y erigieron una soberanía propia, y los

campesinos se levantaron en masa para librarse de la opresión que pesaba sobre ellos. Sin embargo, el mundo no estaba entonces aún maduro para una transformación política que fuera consecuencia de la reforma eclesiástica.

La Reforma ejerció un profundo influjo también en la Iglesia católica: ésta tiró más de las riendas y suprimió lo que más redundaba en detrimento suyo, es decir, lo más llamativo de los abusos. Rechazó muchas cosas que eran ajenas a su principio y que hasta ahora había tolerado con harta naturalidad. La Iglesia hizo un alto: hasta aquí y no más. Se separó de la floreciente ciencia, de la filosofía y de la literatura humanística, y tuvo pronto ocasión de dar a conocer su animadversión contra lo científico. El ilustre Copérnico había descubierto que la Tierra y los planetas giran alrededor del sol, pero la Iglesia se pronunció en contra de este adelanto científico. Galileo, que en un diálogo había discutido los motivos en pro y en contra del nuevo hallazgo de Copérnico (en el bien entendido de que se declaraba en favor del mismo) hubo de pedir perdón de rodillas por este delito. No se hizo de la literatura griega base de la cultura; la educación fue encomendada a los jesuitas.—Es así como el espíritu del mundo católico se hundió y atrasó de un modo total.

[Motivos por los que la Reforma afectó tan sólo a los países germánicos]

Una cuestión básica que pide ahora una respuesta sería la de por qué motivos la Reforma, en su propagación, se limitó solamente a *unas cuantas naciones*, y cómo es que no se extendió a todo el mundo católico. La Reforma surgió en Alemania y fue acogida tan sólo por los pueblos puramente germánicos, pues fuera de Alemania se afianzó también en Escandinavia y en Inglaterra. Las naciones románicas y eslavas, en cambio, se mantuvieron alejadas de ella. La parte meridional misma de Alemania no se adhirió a la Reforma más que parcialmente; la verdad es que allí se daba una mescolanza bastante general. En Suabia, Franconia y las comarcas del Rin había gran cantidad de monasterios y obispados, así como muchas ciudades imperiales libres, y en estos lugares la Reforma podía ser admitida o desechada, pues dijimos ya que la Reforma era, al propio tiempo, un cambio que repercutía también en la vida política.

Por otra parte, en esta cuestión la autoridad jugaba un papel mucho mayor de lo que uno se inclina a creer. Hay ciertas realidades que se aceptan por imposición de la autoridad, y es así como a menudo la simple autoridad civil fue al que se decidió en pro o en contra de la introducción de la Reforma. En Austria, Baviera y Bohemia había ésta hecho ya grandes progresos; se dice que una vez que la verdad ha penetrado en los espíritus no puede arrancársela ya más de ellos, pero, a pesar de esto, en estos pueblos se la sofocó de nuevo por medio de la fuerza de las armas o echando mano de la astucia y la persuasión. Las *naciones eslavas* eran *campesinas*. Esta circunstancia comporta una relación de amos y siervos. En la agricultura lo preponderante es el ocuparse de la naturaleza; la industriosidad humana y la actividad subjetiva tienen poco lugar, en

conjunto, en este tipo de trabajo. Es por tal motivo que los eslavos han llegado más despacio y con mayor dificultad al sentimiento básico de la propia personalidad subjetiva, a la conciencia de lo universal y a aquello que antes hemos llamado el poder estatal; y por eso no han podido hacerse partícipes de la naciente libertad.

Pero la Reforma tampoco penetró en las *naciones románicas*, Italia, España, Portugal y Francia (en esta última parcialmente). Sin duda que, en este hecho, el poder externo tuvo una gran parte; no obstante no es por él solo que se explica todo, pues cuando el espíritu de una nación reclama una cosa no hay poder alguno que lo acalle. Tampoco puede decirse de estas naciones que tenían poca cultura, pues, por el contrario, quizás aventajaban en ella a los alemanes. El hecho de que tales naciones no se hayan adherido a la Reforma es algo que, más bien, pertenece al carácter fundamental de las mismas. Mas ¿qué peculiaridad de su carácter es esa que se hizo un obstáculo para la libertad del espíritu? El terreno apropiado para la liberación del espíritu fue la intimidad pura de la nación germánica; las naciones románicas, en cambio, conservaron la *disarmonía* en lo más profundo de su alma, en la conciencia del espíritu: nacieron de la mezcla de la sangre romana con la germánica y siguen siempre manteniendo en sí esta heterogeneidad.

El alemán no puede negar que los franceses, los italianos y los españoles poseen una mayor seguridad de carácter, persiguen un fin (tanto si éste tiene por objeto una representación fija como si no la tiene) con plena conciencia y con la mayor atención, realizan un plan con gran circunspección y dan muestras de la mayor decisión con respecto a fines concretos. Los franceses llaman a los alemanes «entiers», enteros, es decir, obstinados; no conocen tampoco la extravagante originalidad de los ingleses. El inglés tiene el sentimiento de libertad en particular; no se preocupa del entendimiento, sino que, al contrario, se siente tanto más libre cuanto más contrario a la razón es aquello que hace o puede hacer, o sea, más opuesto a las determinaciones universales. Pero luego, en los pueblos románicos, se manifiesta al punto esa escisión, ese apego a algo abstracto, y, por tanto, no esta totalidad del espíritu y del percibir que llamamos sentimiento, ni esta meditación sobre el espíritu mismo en sí; sino que en lo más íntimo se hallan fuera de sí. Lo interior es un lugar cuya hondura no capta el sentimiento de estos pueblos, pues se halla a merced de intereses concretos y no posee la infinitud del espíritu. La intimidad no es propia de ellos. Dejan que se quede allá por el norte, por así decirlo, y se alegran de que otros cuiden de ella. A quien dejan su cuidado es precisamente a la Iglesia. Cierto que también a ellos mismos les incumbe el cultivo de lo interior, mas como tal actividad no es precisamente la suya, la despachan de un modo puramente externo. «Eh bien —se exclama Napoleón—; iremos de nuevo a misa, y mis soldados dirán: ¡Ésta es la consigna!»

El rasgo fundamental de estas naciones es la separación del interés religioso y del profano, es decir, del propio autosentimiento; y el motivo de esta escisión se halla en la intimidad misma que ha perdido aquella conexión, aquella profundísima unidad. La religión católica no toma en consideración de un modo esencial lo temporal y profano, sino que en una vertiente se halla la religión como siendo una cosa indiferente, y la otra

vertiente la constituye algo que es por sí y distinto de la religión. Es por esto que los franceses cultos tienen una cierta animadversión contra el protestantismo, pues éste les parece ser una cosa pedante y triste, algo de pocos alcances morales, ya que el espíritu y el pensamiento deberían ocuparse de la religión misma. En la misa, por el contrario, y en las demás ceremonias no es preciso pensar en ellas, sino que se tiene ante los ojos una visión majestuosa y sensible en la que se pueden decir palabras sin prestarles atención y, a pesar de esto, se hace lo requerido.

[Revalorización de lo humano y natural. Crítica de los votos religiosos]

Antes se habló ya de la *relación de la nueva Iglesia con las cosas profanas*, y ahora no nos queda más que puntualizar un poco. El desarrollo y el progreso del espíritu a partir de la Reforma consisten en que el espíritu, del mismo modo que ahora es consciente de su libertad gracias a la mediación que tiene lugar entre el hombre y Dios, y lo es en la certidumbre de que el proceso objetivo es el ser divino mismo, también dicho espíritu hace suyo ahora este proceso y pasa por él en las ulteriores formas que toma lo profano. Gracias a la reconciliación alcanzada, se da la conciencia de que lo temporal es apto para tener en sí lo verdadero; lo profano era tenido antes, al contrario, únicamente por malo e incapaz de todo bien, el cual era algo trascendente. Se sabe ahora que lo moral y lo justo que hay en el Estado son lo divino y el mandamiento de Dios, y que no existe nada que por su contenido sea más excelso y más santo. De aquí se sigue que el *matrimonio* no considera ya al celibato como algo que le sea superior. Lutero tomó mujer para mostrar cuánto estimaba el matrimonio, sin temer las detracciones que esto le ocasionaría. Su deber era hacer esto, lo mismo que comer carne en viernes, para hacer ver que cosas de ese tipo son permitidas y buenas, contra la presunta excelsitud de las renuncias. Es a través de la familia que el hombre entra a formar parte de la comunidad y en la recíproca relación de dependencia que se da en la sociedad, y este vínculo es moral-objetivo; en oposición a esto los monjes, separados de la sociedad moral-objetiva, constituyen como la milicia permanente del papa, igual que los jenízaros eran la base del poderío turco. Al casarse los sacerdotes se desvanece ahora también la diferencia externa entre seglares y eclesiásticos.

También la desocupación laboral dejó ya de ser considerada como algo santo, pues se pensó que lo más excelente es que el hombre, en su natural dependencia, se haga a sí mismo independiente por su *actividad*, su inteligencia y su diligencia. Aquel que, teniendo dinero, compra cosas aunque sean para satisfacer necesidades superfluas, obra mejor que dándoselo a holgazanes y a pedigüeños; pues en los dos casos lo da a igual número de personas, y, en el primero, el requisito es, al menos, que han trabajado activamente. La industria y la artesanía vienen ahora a tener una calidad moral, y se han esfumado los obstáculos que se les oponían por parte de la Iglesia. Pues ésta había dicho que era pecado prestar dinero exigiendo un interés y, en cambio, la necesidad de los

acontecimientos llevó justamente a lo contrario. Los lombardos (y de aquí la expresión francesa «lombard» para designar una casa de préstamos) y especialmente los Médici prestaron dinero a los príncipes de toda Europa.

Fue suprimido también el tercer momento de la santidad según la Iglesia católica, que es el de la *obediencia* ciega. Ahora se erigió en principio la obediencia a las leyes del Estado, vistas como la razón del querer y del obrar. En esta obediencia el hombre es libre, pues la particularidad obedece a lo universal. El hombre tiene su conciencia y, por lo mismo, ha de obedecer libremente. Con esto se da la posibilidad de una iniciación y despliegue de la razón y la libertad, y lo que es la razón eso mismo son también ahora los mandamientos divinos. Lo racional no sufre ya contradicción alguna por parte de la conciencia religiosa; puede desarrollarse tranquilamente en su propio terreno, sin tener que usar de la fuerza contra lo que se le opone. Pero estas cosas opuestas a ella gozan en la Iglesia católica de una absoluta legitimidad. Los príncipes pueden continuar siendo perversos, pero ya no quedan autorizados ni solicitados a serlo por parte de la conciencia religiosa. En la Iglesia católica, en cambio, puede muy bien la conciencia hallarse en oposición con las leyes del Estado. Los asesinatos de reyes, las conjuraciones políticas y cosas semejantes fueron a menudo apoyadas y llevadas a término por sacerdotes.

Esta conciliación del Estado y la Iglesia se ha realizado *inmediatamente* y de por sí. No se trata aún de alguna reconstrucción del Estado, o del sistema jurídico, etc., pues lo que en sí es justo debe encontrarse primero en el pensamiento. Las leyes de la libertad han debido formarse primero en un sistema de aquello que es justo en sí y por sí. El espíritu no aparece en esta plenitud en seguida después de la Reforma, pues ésta se limita al principio a modificaciones de tipo inmediato, como por ejemplo la supresión de los monasterios, de los obispados, etc. La reconciliación de Dios con el mundo tenía al comienzo una forma abstracta, no se había desarrollado aún hasta formar un sistema del mundo moral.

[La vivencia subjetiva de la reconciliación. Los fenómenos de brujería]

Para empezar, la reconciliación debe tener lugar en el sujeto como tal, en su sentimiento consciente; el sujeto ha de asegurarse de que el espíritu mora en él y de que, usando las palabras de la Iglesia, ha llegado a tener un corazón contrito y a ser inundado por la gracia de Dios. El hombre no es, por naturaleza, tal como debe ser; es sólo por un proceso de transformación que llega él a la verdad. Lo universal y especulativo es cabalmente eso de que el corazón humano no es lo que debe ser. Lo que ahora se pide es que el sujeto se haga consciente de aquello que es él en sí; es decir, la dogmática quería que el hombre supiera que él es malo. Pero el individuo es malo tan sólo cuando lo natural en el apetito sensible y la voluntad de lo injusto llegan a existir de un modo violento y sin haber sido quebrantados ni educados. Y no obstante se exige que el hombre ha de saber que es malo y que el espíritu bueno mora en él; por lo mismo debe,

de un modo inmediato, tener y experimentar lo que es en sí especulativamente. Habiendo tomado ahora la reconciliación esta forma abstracta, el hombre ha sido condenado al suplicio de forjarse una conciencia de culpabilidad y de saberse malo. Las almas candorosas y las naturalezas más inocentes han seguido sutilmente los movimientos más secretos de su corazón para observarlos con escrúpulo. A este deber se ha unido también el opuesto, a saber: el hombre ha de saber que el buen espíritu mora en él y que la gracia divina lo ha penetrado. No se ha parado mientes en la gran diferencia que hay entre estas dos expresiones: saber lo que es en sí y saber lo que se da en la existencia. Se originó el tormento de la incertidumbre de si el espíritu bueno mora en el hombre, y el proceso entero de transformación hubo de hacerse consciente en el sujeto mismo. Tenemos aún un eco de ese tormento en muchos cánticos religiosos de aquella época; se introdujeron por aquel entonces, como cánticos de iglesia, también los salmos de David, que encierran un parecido carácter. El protestantismo adoptó igualmente esta nueva dirección consistente en un mezquino cavilar sobre el estado subjetivo de las almas y en dar importancia a esta ocupación, con lo cual ha ofrecido durante mucho tiempo el carácter de un suplicio y de algo lastimoso; y esto ha movido a muchos, hoy día, a pasarse al catolicismo para adquirir, contra esta incertidumbre interior, una amplia certeza formal en el impresionante conjunto de la Iglesia. También en la Iglesia católica se introdujo una ilustrada reflexión sobre las obras. Los jesuitas meditaron, con el mismo esfuerzo mental, en los primeros comienzos de la voluntad («velleitas»); pero contaron con la casuística, con la que es posible encontrar para todo un motivo bueno y, de este modo, desechar el mal.

Con esto tiene que ver aún otro admirable fenómeno que ha sido común al mundo católico y al protestante. El hombre es impulsado a lo interior y abstracto, y lo espiritual ha sido considerado como distinto de lo temporal. La conciencia de la subjetividad del hombre y de la interioridad de su querer, surgida de pronto, trajo consigo la creencia en el *mal* visto como un gran poder propio de lo profano. Esta creencia es paralela a la de las indulgencias: de igual modo que se podía comprar por dinero la felicidad eterna, se creyó ahora que, por el precio de la propia felicidad, haciendo un pacto con el diablo podía uno comprar las riquezas del mundo y el poder necesario para satisfacer sus apetitos y pasiones. Así nació aquella famosa historia de *Fausto*, quien, hastiado de la ciencia teórica, se hundió en el mundo y, a costa de su felicidad personal, compró el poder requerido para dominarlo. Por este precio, según el poeta, Fausto habría gozado del dominio del mundo; mas aquellas pobres mujeres llamadas *brujas*, cuando hacían que la vaca perdiera la leche o hacían enfermar a un niño, no sacaban otra cosa que una pequeña venganza contra la vecina. Pero contra ella no se ha tenido en cuenta la magnitud del perjuicio que supone el hacer perder la leche, el inculcar una enfermedad en un niño y cosas por el estilo, sino que en ellas se persiguió abstractamente el poder del mal. Así pues, en la creencia en este poder separado y particular de lo profano, en el diablo y sus ardides, tanto en los países católicos como protestantes se llevaron a cabo una enorme cantidad de *procesos de brujería*.

A los acusados no se les podía probar su culpa; sólo se *sospechaba* de ellos. Con

esto, el encono contra el mal se fundaba únicamente en un saber inmediato. Había que proseguir los procesos, naturalmente, a base de pruebas, pero la base de los mismos estaba tan sólo en la creencia de que hay personas que poseen el poder del mal. Esto fue como una enorme peste que se desató en los pueblos particularmente en el siglo XVI. El motivo fundamental era la sospecha. Acompañado de los mismos horrores, aparece este principio de la sospecha bajo el imperio romano y en el período del Terror desencadenado de Robespierre, en el que se castigaba a uno por sus convicciones personales como tales. Entre los católicos fueron los dominicos a quienes se encomendaron los procesos de brujería, así como también la Inquisición en general. En contra de ellos escribió el padre *Spee*, un distinguido jesuita (de él procede también una colección de magníficas poesías bajo el título de *El ruiseñor provocador*), un libro por el que podemos apreciar lo muy espantosa que en estos casos era la justicia sobre lo criminal. La tortura, que sólo podía emplearse una vez, era prolongada hasta que el acusado confesaba. Cuando éste, agotado ya, se desvanecía en la tortura, se decía que el diablo le hacía dormir; si le venían espasmos, se creía que el diablo se reía en él; si resistía, era que el demonio le daba energías. Cual una enfermedad epidémica, semejantes persecuciones se extendieron por Italia, Francia, España y Alemania. Las severas protestas de hombres ilustrados, tales como Spee y otros, sirvieron ya de mucho. Pero el primero que se opuso con el mayor éxito a esta arraigada superstición fue *Thomasius*, profesor en Halle. Todo este fenómeno resulta en sí y por sí muy singular si tenemos en cuenta el poco tiempo que hace que hemos salido de estas espantosas barbaridades (todavía en 1780 fue quemada una bruja en Glarus, Suiza). Entre los católicos la persecución se dirigió tanto contra los herejes como contra las brujas; unos y otras eran colocados en una misma categoría, pues a la falta de fe del hereje se la consideraba también pura y simplemente como el mal.

Partiendo de esta forma abstracta de la interioridad, hemos de considerar ahora el aspecto *profano*, la formación del Estado y el surgimiento de lo universal, y también el modo como se hacen conscientes las leyes universales de la libertad. Éste es el otro momento esencial.

CAPÍTULO SEGUNDO

CONSECUENCIAS DE LA REFORMA EN LA FORMACIÓN DEL ESTADO

[La monarquía como régimen ideal. Debilitación y subordinación de la nobleza]

Respecto a la formación del Estado, vemos primeramente que la *monarquía* se afianza y que los monarcas se hallan investidos del poder estatal. Vimos ya antes la incipiente aparición del poder real y la progresiva unidad que adquirían los Estados. Pero seguían aún existiendo todo el conjunto de compromisos privados y de derechos provenientes de

la Edad Media. Es de una importancia enorme esta forma de derechos privados que consiguieron los momentos del poder estatal. En lo más encumbrado de ellos se da algo realmente positivo: hay una sola familia a la que, de un modo exclusivo, está encomendada la regencia, y la sucesión al trono queda determinada por derecho de herencia y, concretamente, de primogenitura. Esto constituye para el Estado una base inconmovible. Alemania era un imperio electivo, y por este motivo no se convirtió en un Estado; por la misma razón vino Polonia a desaparecer de la serie de Estados independientes. El Estado precisa tener una última voluntad que decida; pero si un individuo debe poseer la decisión última, es necesario que quede determinado de un modo directo y natural, no por elección, por consideraciones prudentes o cosas por el estilo. Incluso entre los griegos, que eran pueblo libre, era el oráculo el poder externo que, en sus asuntos más importantes, decidía lo que tenían que hacer; nace aquí el oráculo, que es una cosa sustraída a toda arbitrariedad. Mas por el hecho de que la cúspide de una monarquía pertenece a una familia, aparece la soberanía como siendo propiedad privada de ella. Dicha propiedad en cuanto tal habría de poder dividirse en partes; sin embargo, puesto que la divisibilidad se contradice con el concepto de Estado, hubo que precisar con mayor exactitud los derechos de los monarcas y de sus familias. Los dominios no pertenecen personalmente al soberano, sino a la familia como mayorazgo, y quienes deben garantizar tal situación son los *estamentos*, pues han de velar por la unidad. La propiedad de los príncipes tuvo el carácter de propiedad privada y de una posesión particular de bienes y dominios, de jurisdicciones y otras cosas; mas todo esto pasa ahora a ser propiedad y asunto del Estado.

Igualmente importante, y relacionada con lo anterior, es la transformación en cosa estatal que sufren los poderes, actividades, deberes y derechos que, según su concepto, son propios del Estado y que se habían convertido en propiedad privada y en obligaciones particulares. Se usurparon los derechos de los dinastas y barones, quienes hubieron de contentarse con la encomienda de cargos políticos. Esta transformación de los derechos de los vasallos en deberes políticos se verificó de un modo diverso en los distintos reinos. En *Francia*, por ejemplo, los grandes barones que eran gobernadores de provincias y podían pretender estos puestos como derecho suyo y que, igual que los bajás turcos, mantenían con los medios económicos de esas provincias unas tropas que en cualquier momento podían levantar contra el rey, fueron rebajados a ser meros propietarios y nobleza cortesana, y aquellas baronías se convirtieron en puestos que ahora serían distribuidos como cargos. La nobleza fue también empleada para dar oficiales y generales al ejército, en el bien entendido de que se trata del ejército del Estado. En este sentido la aparición de los *ejércitos permanentes* tiene suma importancia, pues dan a la monarquía un poder independiente y se hacen tan necesarios para la consolidación del foco monárquico frente a las sublevaciones de los individuos sometidos como para defender al Estado de los peligros externos. Los impuestos no tenían aún, ciertamente, un carácter general, sino que consistían en una impresionante cantidad de emolumentos, censos y derechos de aduana y, además también, en subsidios y contribuciones de los estamentos, los cuales disfrutaban, a cambio, del derecho de

reclamación, como ocurre todavía hoy en Hungría.

En *España* el espíritu caballeresco se había ofrecido en una forma sumamente bella y noble. Dicho espíritu caballeresco y esta hidalga grandeza, que se degradaron hasta no haber más que un honor completamente inactivo, son suficientemente conocidos con el nombre de *«grandezza» española*. Los grandes no pudieron ya seguir manteniendo por sí mismos tropas propias, y se los alejó también del mando de los ejércitos; sin poder alguno, se contentaron con ser personas privadas, con una dignidad vacía. Pero el poder mediante el cual se afianzó en España la autoridad real fue la *Inquisición*. Ésta, implantada con el fin de perseguir a los judíos, moros y herejes que había dentro del país, tomó pronto un carácter político al dirigirse contra los enemigos del Estado. De este modo la Inquisición robusteció el poder despótico de los reyes; se hallaba incluso por encima de los obispos y arzobispos, a quienes podía hacer comparecer ante su tribunal. La frecuente confiscación de bienes, que era uno de los castigos suyos más habituales, contribuyó al enriquecimiento del tesoro estatal. La Inquisición era, además, un tribunal basado en sospechas; ejercía con esto una temible coacción contra los eclesiásticos, y tenía su verdadero apoyo en el orgullo nacional. Pues todo español quería ser de sangre cristiana, y este orgullo coincidía realmente con los propósitos de la Inquisición y la dirección que había tomado. Ciertas provincias de la monarquía española, como por ejemplo Cataluña y Aragón, disfrutaban aún de derechos y privilegios particulares, pero éstos fueron completamente combatidos y suprimidos por los reyes españoles a partir de Felipe II.

Nos llevaría demasiado lejos el ir siguiendo con detalle el proceso de debilitación de la aristocracia en cada uno de los reinos. Tal como dijimos ya, lo que se procuraba era una disminución de los derechos privados de los dinastas, y que sus derechos de soberanía se trocaran en deberes de servicio al Estado. En eso estaban interesados tanto el rey como el pueblo. Los poderosos barones parecían ser el núcleo que afirmaba la libertad, pero lo que propiamente defendían eran sus privilegios frente al poder real y los ciudadanos. Los barones de Inglaterra arrancaron al rey la Carta Magna, pero con ella los ciudadanos no ganaron nada, sino que más bien quedaron en su condición anterior. La libertad polaca no era igualmente otra cosa que la libertad de los barones frente al monarca, y con eso la nación se hallaba sumida en una cierta esclavitud y servidumbre, pues por un lado no podía en modo alguno poseer bienes propios y, por otro, se hallaba cargado con obligaciones serviles y no podía vender libremente sus cosas.

Tanto para el poder del Estado como para los súbditos mismos, el máximo interés de la libertad estribaba en que éstos, en tanto que ciudadanos, fueran ahora también individuos realmente libres, y en que lo que hay que hacer en pro de lo universal fuera medido según justicia, no sin miramiento alguno. La aristocracia de la propiedad se halla, en esta propiedad, tanto en contra del poder estatal como en contra de los individuos. Pero la aristocracia debe cumplir con su misión de ser el apoyo del trono, como ocupada y ocupándose en pro del Estado y de lo universal, y ha de ser, a la vez, apoyo de la libertad de los ciudadanos. *El privilegio del elemento intermedio unificador es precisamente que se hace cargo del saber y el obrar de lo racional y universal en sí; y*

este saber y este quehacer de lo universal ha de sustituir al derecho positivo personal. Tuvo lugar ahora esta subordinación del positivo elemento intermedio al jefe supremo del Estado, pero con esto no se realizó aún la liberación de los siervos. Ésta ocurrió posteriormente, cuando apareció el pensamiento de lo que es justo en sí y por sí. Los reyes, apoyándose en el pueblo, derrotaron luego a la casta injusta; mas allí donde ellos se apoyaron en los barones, o donde éstos afirmaron su libertad frente a los reyes, han permanecido en vigor los derechos o las injusticias positivos.

[La política internacional. Las monarquías absolutas. El peligro turco]

Surge también ahora, de un modo efectivo, un *sistema de Estados* y una *relación* recíproca de los Estados. Se enzarzan éstos en guerras diversas: los reyes que han aumentado su poder estatal se dirigen contra el exterior, queriendo imponer pretensiones suyas de toda índole. El fin y el verdadero interés de las guerras es ahora siempre la conquista. Especialmente *Italia* vino a convertirse en objeto de este tipo de conquista; este país debía luego servir a los franceses, españoles y más tarde también a los austríacos de objeto de presa. El carácter fundamental de los habitantes de Italia, tanto en la Antigüedad como asimismo en la Edad Moderna, ha sido siempre la individualización y desmenuzamiento absolutos. Bajo la dominación romana la flexibilidad de la personalidad se vio poderosamente sujeta; mas una vez que esta atadura se hizo añicos, apareció también bruscamente el carácter originario. Los italianos, después que fue superado el más colosal egoísmo, que había degenerado en todos los crímenes, llegaron más tarde al disfrute de las bellas artes, hallando en esto una especie de unidad; de este modo la cultura, la mitigación del egoísmo, alcanzó solamente la belleza, mas no la racionalidad y la unidad superior del pensamiento. Por eso incluso en poesía y en la canción la naturaleza italiana es distinta de la nuestra. Los italianos son naturalezas improvisadoras, vertidas enteramente al arte y al goce feliz. Con semejante temperamento artístico el Estado ha de quedar a merced de todas las contingencias.

Pero tampoco las guerras que hizo *Alemania* fueron especialmente gloriosas para ella: dejó arrebatarse Borgoña, Lorena y Alsacia y otros territorios. De estas guerras se originaron para las diversas potencias políticas intereses comunes, y la finalidad en la que todos coincidían fue afianzar lo particular y mantener la independencia de los distintos Estados; dicho en otras palabras, interesó el *equilibrio político*. Había para esto un motivo determinante muy real, a saber, el de proteger a los diversos Estados del peligro de verse ocupados. La unión de los Estados como medio de defender a cada uno de ellos contra la violencia de los más poderosos, el propósito de mantener el equilibrio, sustituyó ahora al anterior fin universal de formar una cristiandad cuyo centro fuera el papa. A este nuevo fin hubo de juntársele necesariamente una relación diplomática, con lo cual los más alejados miembros del sistema estatal venían a ser partícipes de cuanto ocurría a una potencia. La política diplomática fue cultivada en Italia hasta una sutileza extrema, y de

allí pasó a Europa. Varios príncipes, uno tras otro, parecieron hacer vacilar el equilibrio europeo. Justamente al comienzo del sistema de Estados intentó *Carlos V* constituir una monarquía universal; pues era a la vez emperador alemán y rey de España, le pertenecían Países Bajos e Italia, y el gran reino de América iba a ser suyo. Con este enorme poder —que, como cabe esperar tratándose de una propiedad privada, fue reunido por las más afortunadas combinaciones del ingenio, entre otras por matrimonios, pero que carecía de la verdadera cohesión interna— no pudo sin embargo el emperador nada contra Francia, y ni siquiera pudo algo contra los príncipes alemanes, siendo obligado por Mauricio de Sajonia a pedir la paz. Dedicó su vida entera a apaciguar los desórdenes surgidos por todas partes en su imperio y a guerrear con el exterior.

Europa se vio amenazada por una superpotencia parecida con *Luis XIV*. Gracias a la disminución de la importancia de los grandes de su reino llevada a cabo por Richelieu y luego por Mazarino, se había convertido en dueño ilimitado; por otra parte, Francia tenía también conciencia de su superioridad espiritual por su cultura que aventajaba al resto de Europa. Las pretensiones de Luis, al revés de las de Carlos V, se fundaban menos en su poder tan extendido que en la cultura de su pueblo, la cual, justamente con la lengua francesa, era entonces aceptada y admirada por doquier: por este motivo aquellas pretensiones resultaban en verdad más justificadas que las de Carlos V. Pero de igual manera que ya las grandes tropas de Felipe II se habían quebrantado con la resistencia de los holandeses, también los ambiciosos planes de Luis se estrellaron ante este mismo heroico pueblo. Más adelante *Carlos XII* fue asimismo una figura extraordinaria y peligrosamente amenazadora, pero toda su ambición tuvo un carácter más aventurero y se vio menos apoyada por una fuerza interna. A través de todos estos vaivenes las naciones afirmaron su individualidad y su independencia.

Los Estados europeos tuvieron con respecto al exterior un interés común, dado en su necesidad de *enfrentarse con los turcos*, esa temible potencia que, desde el este, amenazaba con invadir Europa. Entonces se trataba todavía de una nación que rebosaba salud y fortaleza, cuyo poder se basaba en la conquista; es por esto por lo que guerreaba de continuo y no admitía más que treguas. Los territorios conquistados eran, como entre los francos, repartidos entre los guerreros a modo de propiedad personal, pero no hereditaria; cuando más tarde se introdujo el derecho de herencia se quebró el poder de la nación. La flor de la fuerza otomana, los *jenízaros*, eran el terror de los europeos. Para formar este cuerpo, por medio sobre todo de levas anuales hechas entre los súbditos griegos se reunían bellos y fuertes muchachos cristianos a los que se educaba estrictamente en el islamismo y se los ejercitaba en las armas desde la juventud: careciendo de padres, de hermanos y de mujer constituían, como los monjes, una mesnada independiente y temible en extremo. Las potencias europeas orientales, a saber, Austria, Hungría, Venecia y Polonia hubieron de hacer un frente común contra los turcos. La batalla de Lepanto salvó a Italia, y quizás a toda Europa, de la invasión de los bárbaros.

Pero lo que se hace especialmente importante, a consecuencia de la Reforma, es la *lucha de la Iglesia protestante* en pro de su existencia política. La Iglesia protestante, tal como comenzó, se entrometió demasiado en lo temporal como para no motivar embrollos de tipo profano y disturbios políticos. Los súbditos de príncipes católicos se contagian de la mentalidad protestante, pretenden apropiarse de los bienes de la Iglesia, modifican la naturaleza de la propiedad y se sustraen a los actos de culto que exigen pagar emolumentos («jura stolae»). Por lo demás, el gobierno católico viene obligado a ser el «brachium seculare» de la Iglesia; la Inquisición, por ejemplo, jamás mandó ajusticiar a una persona, sino que únicamente la declaraba hereje —actuando como una especie de tribunal de jurados— y pasaba luego a ser castigada según las leyes civiles. Tuvieron lugar, además, mil choques y conflictos con motivo de las procesiones y fiestas, al pasar la custodia por la calle, al salir las personas de los conventos, etc.; y, por supuesto cuando un arzobispo de Colonia quiso convertir su arzobispado en un principado temporal para él y su familia. Los confesores hicieron a los príncipes católicos un deber de conciencia el arrebatar de manos de los herejes los bienes que antes fueron eclesiásticos. Sin embargo, en Alemania las circunstancias eran favorables al protestantismo, por cuanto los antiguos feudos particulares se habían convertido en principados. Pero en países como Austria, los protestantes o carecían de príncipes o los tenían en contra, y en Francia hubieron de procurarse plazas fuertes para poder practicar con seguridad su religión.

Sin guerras, la existencia de los protestantes no podía transcurrir tranquila, pues se trataba ya no de la conciencia como tal, sino de las posesiones políticas y las propiedades privadas que habían sido confiscadas contra los derechos de la Iglesia y eran ahora reclamadas por ésta. Imperó una relación de absoluta desconfianza, pues había una base de desconfianza de la conciencia religiosa. Los príncipes y ciudades protestantes constituyeron luego una liga bastante débil y se defendieron más débilmente aún. Después de ser dominados, el príncipe elector Mauricio de Sajonia, mediante un golpe tan inesperado como aventurado, obligó a firmar una paz ambigua que dejó todavía viva toda la profundidad del odio. Este asunto debía ser ventilado desde sus mismas raíces. Esto tuvo lugar en la *guerra de los Treinta Años*, en la que primeramente Dinamarca y luego Suecia defendieron la causa de la libertad. La primera nación fue pronto obligada a abandonar la lucha; la otra, en cambio, acaudillada por el glorioso héroe nórdico Gustavo Adolfo, jugó un papel tanto más brillante cuanto que comenzó a ventilar la guerra contra el gigantesco poder de los católicos sin la ayuda de los Estados imperiales protestantes de Alemania. Todas las potencias de Europa, con pocas excepciones, se precipitaron ahora sobre Alemania, adonde retornan como a la fuente de donde salieron, y donde se debe decidir el derecho de la intimidad religiosa y el derecho de la separación interior. La lucha termina sin ideas, sin haber conseguido un principio como norma para el pensamiento, y con el cansancio de todos, con la devastación total en la que se habían hecho pedazos todas las fuerzas y con la tolerancia y la subsistencia de los partidos por razón del poder

exterior. El resultado es únicamente de naturaleza *política*.

También en *Inglaterra* hubo la *Iglesia* protestante de consolidarse apelando a la guerra: la lucha se dirigió contra los reyes, pues éstos dependían ocultamente de la religión católica al ver confirmado por ella el principio de la arbitrariedad absoluta. El pueblo, fanatizado, se levantó contra la afirmación de la absoluta plenitud de poderes según la cual los reyes no debían rendir cuentas más que a Dios (es decir, al confesor), y alcanzó en el puritanismo —que se oponía diametralmente al catolicismo puramente exterior— la cumbre de la interioridad, la cual, contraviniendo a un mundo objetivo, parece hija del delirio religioso o parece ridícula. Estos fanáticos, como los de Münster, pretendían gobernar el Estado a base únicamente del temor de Dios; y asimismo los soldados, en su ardor religioso, en el campo de batalla debían defender su causa tan sólo a base de oraciones. Pero ahora quien tiene en sus manos el poder y, con él, el gobierno es un caudillo militar; pues en el Estado *debe* gobernarse; y Cromwell sabía lo que es gobernar. Por lo mismo se hizo el dueño y dispersó aquel parlamento dado a las oraciones. Sin embargo, con su muerte se desvaneció su derecho, y la antigua dinastía se apoderó nuevamente de la soberanía.

Hay que hacer notar que la religión católica es amasada para los príncipes con vistas a la *seguridad* del gobierno. Esto sucede de un modo particular y evidente cuando la Inquisición se halla vinculada al gobierno, pues entonces éste se arma con aquélla. Pero una tal seguridad reside en la obediencia religiosa más servil, y se da únicamente cuando la organización estatal y todo derecho político se basan todavía en la posesión y propiedad positivas; pero si la constitución y las leyes deben establecerse de acuerdo con un derecho realmente eterno, la seguridad se da entonces tan sólo en la religión protestante, en cuyo principio viene desarrollada también la libertad de la racionalidad.

El principio católico fue todavía impugnado en la dominación española especialmente por los *holandeses*. Bélgica fue adicta a la religión católica y permaneció bajo el dominio español; por el contrario, la parte septentrional, Holanda, se declaró heroicamente en contra de sus opresores. Se formó una milicia a base de las clases industriales, los gremios y los cuerpos de seguridad, y con su heroísmo venció a la entonces famosa infantería española. Igual que los campesinos suizos resistieron a la caballería, aquí las clases artesanas detuvieron a las tropas disciplinadas. Durante estos sucesos las ciudades marítimas holandesas armaron flotas y arrebataron a los españoles una parte de sus colonias, de donde les venía toda su riqueza. Así como Holanda logró su independencia gracias al principio protestante, *Polonia* la perdió cuando quiso reprimirlo en los disidentes.

[La Paz de Westfalia. El reino de Prusia]

Por la *Paz de Westfalia* fue reconocida la autonomía de la Iglesia protestante, con gran afrenta y humillación para la católica. Esta Paz ha sido vista a menudo como la

salvaguardia de Alemania, puesto que sancionó la constitución política de dicho país. Pero esta constitución fue, en realidad, una consolidación de los derechos particulares de los territorios en los que Alemania se hallaba dividida. No se da aquí ningún pensamiento ni idea alguna del fin propio de un Estado. Se hace preciso leer a Hipólito a Lapide (un libro que, escrito antes de concluir la paz, tuvo gran influjo sobre la situación del imperio) para llegar a conocer cuál era el concepto alemán de libertad que dominaba los espíritus. En esta paz queda expresado el objetivo de la particularidad absoluta y la determinación conforme al derecho privado de todas las relaciones. Este objetivo es la *anarquía constituida*, como nunca se había visto aún en el mundo; es decir, es la convicción de que un reino debe ser uno, un todo, un Estado, y de que en él, sin embargo, todas las relaciones quedan determinadas, conforme al derecho privado, de un modo tal que el interés de las partes en obrar para sí y contra el interés del conjunto, o en dejar de lado aquello que exige el interés de este conjunto y que está incluso determinado por leyes, queda custodiado y asegurado del modo más inquebrantable. En seguida después de haber dejado así sentadas las cosas se hizo patente lo que el *imperio alemán* era como un Estado frente a otros: hizo deshonrosas guerras contra los turcos, y Viena hubo de ser librada de ellos por los polacos. Más ignominiosa aún fue su relación con Francia, la cual durante tiempos de paz se adjudicó y conservó sin esfuerzo ciudades libres que eran como muros protectores de Alemania, amén de florecientes provincias.

Esta constitución, cuya consecuencia fue que Alemania finalizara ya como imperio, fue sobre todo obra de *Richelieu*, con cuya ayuda —la de un cardenal romano— se salvó la libertad de religión en Alemania. Richelieu hizo con miras al bien del Estado que gobernaba lo contrario de aquello que hizo con los enemigos de éste; pues al fundar la independencia política de las partes [en que se dividía Alemania] reducía a sus enemigos a impotencia política, mientras que en su reino suprimió la independencia del partido protestante. A propósito de esto Richelieu sufrió el destino de muchos grandes hombres de Estado; se vio execrado, en efecto, por sus compatriotas, al paso que sus enemigos consideraron la obra mediante la cual los arruinó como el más sagrado objetivo de sus propios deseos, de su derecho y de su libertad.

El resultado de la lucha fue, pues, la existencia de los partidos religiosos, subsistiendo unos junto a otros como Estados políticos, relacionados positivamente según el derecho público y privado. Esta existencia de Estados, que se había constituido por la fuerza, quedaba ahora fundada políticamente.

Posteriormente la Iglesia protestante consumó su garantía política con el hecho de que uno de los Estados adictos a ella se elevó a la categoría de potencia europea independiente. Esta potencia debió surgir como algo nuevo con el protestantismo: es *Prusia*, la cual, apareciendo a fines del siglo XVII, encontró en Federico el Grande su personaje que, si no la fundó, sí que la afianzó y aseguró; y la guerra de los Siete Años fue para ella la lucha que le proporcionó este afianzamiento y esta seguridad. Federico II demostró la autonomía de su poder resistiendo al poder de casi toda Europa, a la coalición de las principales potencias europeas. Apareció como el héroe del protestantismo, no sólo personalmente como Gustavo Adolfo, sino como rey de un

Estado. Es cierto que la guerra de los Siete Años no fue en sí ninguna guerra de religión, mas lo fue en su resultado definitivo y en la mentalidad tanto de los soldados como de las potencias. El papa consagró la espada del mariscal Daun, y el objetivo primordial de las potencias coaligadas fue subyugar el Estado prusiano como sostén de la Iglesia protestante. Pero Federico el Grande no sólo introdujo a Prusia, como potencia protestante, entre los grandes Estados de Europa, sino que además fue un rey filósofo, un fenómeno enteramente típico y único en la Edad Moderna. Los reyes ingleses habían sido finos teólogos que disputaron en favor del principio del absolutismo. Federico, por el contrario, concibió el principio protestante por la vertiente temporal; mostró antipatía por las discusiones religiosas y no se decidió por tal ni cual de las opiniones en ellas imperantes; tuvo, sobre todo, la conciencia de la universalidad, la cual constituye la hondura última del espíritu y la fuerza del pensamiento consciente de sí misma.

CAPÍTULO TERCERO

LA ILUSTRACIÓN Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

[La aparición del racionalismo. (Exposición sucinta de la doctrina idealista hegeliana.) Nacen las ciencias experimentales]

En la religión protestante había surgido el principio de la interioridad con la liberación religiosa y la satisfacción en sí mismo; y con esto aparecieron, también, la creencia en la interioridad como siendo el mal, y la creencia en el poder de lo temporal. Asimismo en la Iglesia católica la casuística jesuita introdujo interminables investigaciones, tan extensas y sutiles como ocurrió antes con la teología escolástica, sobre lo interior de la voluntad y sus móviles. En esta dialéctica, con la que se hizo vacilar todo lo que era particular al trastocar el mal en bien y el bien en mal, no quedó finalmente más que la pura actividad de la interioridad misma, lo abstracto del espíritu, es decir, el *pensamiento*. El pensamiento lo considera todo en la forma de la universalidad y es, con esto, la actividad y la producción de lo universal. En la vieja teología escolástica quedó el verdadero contenido, la doctrina de la Iglesia, un más allá; también en la teología protestante quedó la relación del espíritu a algo trascendente; pues por un lado permanece la voluntad propia, el espíritu del hombre, el yo mismo, y, por otro, la gracia de Dios, el Espíritu Santo; y en el mal permanece el demonio. Mas en el pensamiento el yo es presente a sí mismo, su contenido y sus objetos le son también absolutamente actuales; pues cuando yo pienso debo elevar el objeto a la categoría de lo universal. Esto es simplemente la libertad absoluta, pues el yo puro, igual que la luz pura, está consigo mismo; por tanto no tiene ya por qué temer lo distinto, sea sensitivo o espiritual, pues en esto el yo es libre en sí y se halla enfrentado a ello. El interés práctico utiliza los objetos y los gasta; el interés teórico los considera con la seguridad de que en sí no son algo diferente.

Por consiguiente, la última cima de la interioridad es el pensamiento. El hombre no

es libre cuando no piensa, pues en tal caso se relaciona con algo otro. Este entender, el trascender a lo otro con la íntima evidencia de sí mismo, encierra directamente la conciliación; se da *en sí* la unidad del pensamiento con lo otro, pues la razón es el fundamento sustancial tanto de la conciencia como de lo externo y natural. Lo que se halla frente al yo, pues, no es ya algo situado más allá de él, no es de otra naturaleza sustancial.

El pensamiento es el nivel al que ha llegado ahora el espíritu. Encierra en sí la conciliación en su más pura esencia al dirigirse a lo externo con el requerimiento de que esto exterior tiene en sí la razón misma como sujeto. El espíritu conoce que la naturaleza y el mundo deben tener también una razón en ellos, pues Dios los ha creado racionales. Surgió ahora un interés general en reflexionar sobre el mundo presente y llegar a conocerlo. Lo universal en la naturaleza son las especies, los géneros, las fuerzas, la gravedad, etc., reducido todo a sus fenómenos. De este modo la *experiencia* se ha convertido en la ciencia del mundo, pues la experiencia consiste en percibir y también, por otro lado, en hallar la ley, lo interior y la fuerza, con lo cual reduce lo existente a su simplicidad. Descartes fue el primero que extrajo la conciencia del pensamiento de aquella sofística del pensar que lo hacía todo vacilante. De igual manera que en las naciones puramente germánicas brotó el principio del *espíritu*, en las románicas se acogió primeramente la *abstracción*, la cual tiene que ver con aquel carácter suyo de una escisión interior que hemos indicado anteriormente. Por lo mismo en estas naciones, igual que entre los ingleses protestantes y los italianos, la ciencia experimental tuvo un acceso rápido y preferente. Fue para los hombres como si solamente ahora hubiese Dios creado el sol, la luna, las estrellas, las plantas y animales y hubieran sido determinadas sus leyes, pues los hombres han tenido interés en estas cosas sólo ahora que han reconocido su razón en aquella Razón. El ojo del hombre se hizo *claro* y su intelecto se avivó al elaborar y demostrar el pensamiento. Con las leyes naturales se hizo frente a la grandiosa superstición de la época, así como también a todas las representaciones de poderosas fuerzas extrañas sobre las que únicamente por magia se podía actuar con éxito. Los hombres han dicho también por doquiera, y por cierto no menos los católicos que los protestantes: lo exterior a lo cual la Iglesia quiere vincular lo excelso no es más que algo exterior: la hostia es solamente *pan amasado* y las reliquias sólo son *huesos*. Frente a la fe en la autoridad se ha suscitado la autoridad del sujeto por sí mismo, y las leyes naturales fueron reconocidas como lo único que vinculaba lo exterior con lo exterior. Se arguyó en contra de todos los milagros, pues ahora la naturaleza es un sistema de leyes conocidas y reconocidas, el hombre se encuentra en ellas en su propio terreno y sólo vale aquello que se le acomoda, el hombre es libre por el conocimiento de la naturaleza.

Luego el pensamiento se dirigió también a la faceta espiritual: se consideró que el derecho y la moralidad objetiva se fundaban en el suelo presente de la voluntad del hombre, mientras que antes estas cosas existían únicamente como mandamiento de Dios impuesto externamente y que constaba en el Antiguo y Nuevo Testamento, o en forma de derecho particular escrito en viejos pergaminos que contenían privilegios, o en tratados. Se observó empíricamente por la experiencia (como hizo por ejemplo Grotius)

qué es lo que en las relaciones mutuas de las naciones vige como derecho; luego se creyó, a la manera de Cicerón, que la fuente del derecho vigente, tanto privado como público, estaba en los impulsos que la naturaleza ha implantado en el corazón de los hombres, tales como el instinto social, el principio de seguridad de la persona y de la propiedad de los ciudadanos y también el principio del bien público, la razón de Estado. En virtud de estos principios, por un lado se obró despóticamente no respetando los derechos privados, mas, por otro, gracias a ellos se llevaron a la práctica fines políticos universales frente a lo positivo. Federico II puede ser señalado como el gobernante con el cual se instaura realmente la nueva época en la que el efectivo *interés del Estado* alcanza su universalidad y su máxima legitimación. Federico II merece una especial distinción por haber concebido y formulado el fin universal del Estado, y porque fue el primero entre los gobernantes que mantuvo lo universal en el Estado y que desautorizó lo particular siempre que se oponía al fin del Estado. Su obra inmortal es un código nacional, el derecho de su país. Un padre de familia cuida con energía de la buena administración de su casa y del bien de sus inferiores; Federico II representa de esto un ejemplo único.

[Qué es la Ilustración. Principios en que se basa]

A estas determinaciones universales fundadas así en la conciencia actual, a las leyes de la naturaleza y al contenido de aquello que es justo y bueno se les ha dado el nombre de *razón*. A la efectividad práctica de estas leyes se la ha llamado *Ilustración*. De Francia pasó ésta a Alemania, y en ella surgió un nuevo mundo de ideas. El criterio absoluto frente a toda autoridad sobre fe religiosa y sobre leyes positivas del derecho, particularmente del derecho político, consistió ahora en que el contenido fuera comprendido en libre presencia por el espíritu mismo. Lutero había conseguido la libertad espiritual y la conciliación concreta; había establecido victoriosamente que lo que es la eterna determinación del hombre debe tener lugar en él mismo. Pero el *contenido* de lo que ha de cumplirse en el hombre y el tipo de verdad que debe tomar vida en él, según Lutero son algo dado, revelado por la religión. Se sentó ahora el principio de que este contenido ha de ser actual, pudiendo yo convencerme interiormente de él, y el de que todo debe ser referido a este fundamento interior.

Este principio del pensamiento comienza por aparecer todavía abstracto en su universalidad, y descansa en los principios de contradicción e identidad. Con esto se toma el contenido como finito, y la Ilustración expulsó y suprimió de las cosas humanas y divinas todo lo especulativo. Si bien es de infinita importancia que el contenido diverso sea concretado a su determinación simple en la forma de la universalidad, lo cierto es que con este principio todavía abstracto no se satisface al espíritu vivo, al alma concreta.

Con este principio formalmente absoluto llegamos al *último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días*.

Lo profano es el reino espiritual en lo existente, es el reino de la *voluntad* que se

pone en la existencia. La sensación, la sensibilidad o los impulsos son también modos de realización de lo interior, pero en tono menor, pues constituyen el contenido mudable de la voluntad. Mas lo que es justo y moral pertenece a la voluntad esencial y que es en sí, a la voluntad universal en sí; y para saber lo que es verdaderamente justo hay que hacer abstracción de la inclinación, del instinto y del deseo, como de algo particular; hay que saber, por lo mismo, qué es la *voluntad en sí*. Además de la tendencia a la benevolencia, a la colaboración y a la sociabilidad hay otros impulsos a los que les son hostiles varios y diversos instintos. Lo que es la voluntad en sí debe sacarse de estas particularidades y antítesis. Con esto la voluntad permanece como voluntad en abstracto. La voluntad es libre sólo en tanto que no quiere nada diverso de ella, exterior o ajeno, pues entonces sería dependiente, sino que se quiere sólo a sí misma, la voluntad. La voluntad absoluta consiste en querer ser libre. La voluntad que se quiere a sí misma es el fundamento de todo derecho y de toda obligación y, por ende, de todas las leyes jurídicas, deberes y obligaciones impuestas. La libertad misma de la voluntad, como tal, es principio y base sustancial de todo derecho, es también derecho absoluto y eterno en sí y por sí y el más excelso, por cuanto los otros derechos que se le adjuntan son particulares; esa libertad es incluso aquello por lo cual el hombre se hace hombre, y es, por lo mismo, el principio fundamental del espíritu.

Pero la pregunta inmediata sigue siendo: ¿cómo la voluntad se concreta? Pues, queriéndose a sí misma, no es ella más que una idéntica referencia a sí; mas la voluntad quiere también cosas particulares: *hay*, como se sabe, distintos deberes y derechos. Se exige un contenido, una concreción de la voluntad; pues la voluntad pura es para sí su objeto y su propio contenido. De este modo tan general es ella solamente la voluntad *formal*. Pero el modo como a partir de esta voluntad sencilla se llega a la determinación de la libertad y, con esto, a los derechos y deberes, es cosa que no vamos a ventilarla aquí. Nos contentaremos con indicar que el mismo principio fue sentado en Alemania de un modo teórico por la filosofía *kantiana*. La simple unidad de la autoconciencia, el yo, es esa libertad inviolable y del todo independiente y esa fuente de todas las determinaciones universales, o sea, del pensamiento; pues bien, según esa filosofía dicha unidad de la conciencia es la razón teórica e igualmente lo supremo de las determinaciones prácticas, a saber, la razón práctica, como voluntad libre y pura. Y la razón de la voluntad consiste precisamente en mantenerse en la libertad pura, en no querer más que ella en todo lo particular, en querer el derecho sólo por el derecho y el deber sólo por el deber. Entre los alemanes esto quedó en pacífica teoría; pero los franceses quisieron llevarlo a la práctica. Con lo que se origina ahora una doble pregunta: ¿por qué este principio de libertad quedó únicamente como formal? ¿Y por qué sólo los franceses, y no también los alemanes, dieron en realizarlo?

Respecto al principio formal se adujeron categorías sin duda ricas en contenido: principalmente la de la sociedad y la de lo que le resulta útil; pero el fin mismo de la sociedad es político, es el de Estado (*vid.* «Droits de l’homme et du citoyen», 1791), a saber, el de conservar los derechos *naturales*. El derecho natural, empero, es la libertad, y una nueva determinación de ésta es la *igualdad* de derechos ante la ley. Todo esto se

halla en conexión, pues la igualdad tiene lugar mediante el acuerdo de muchos; pero estos muchos son justamente humanos, teniendo todos una misma determinación fundamental: la libertad. Este principio permanece formal por proceder del pensamiento abstracto, el entendimiento, el cual es primeramente autoconciencia de la razón pura y, como inmediato, es abstracto. No produce nada más a partir de sí, pues se mantiene aún enfrentado a la religión en general y al contenido concreto absoluto.

[Por qué la Revolución se produjo en Francia y no en Alemania. Causas de la misma]

Queda todavía la segunda pregunta: por qué los franceses pasaron en seguida de lo teórico a lo práctico, mientras que los alemanes permanecieron anclados en la abstracción teórica. Para responder a ella podría decirse que los franceses tienen la cabeza calenturienta («ils ont la tête près du bonnet»); pero la razón es más profunda. Pues en Alemania, frente al principio formal de la filosofía, el mundo y la realidad concretos se hallan con las apetencias del espíritu interiormente satisfechas y con la conciencia tranquila. La explicación de esto está en que, por una parte, se da en este país el mundo *protestante* mismo, el cual en el pensamiento llegó hasta la conciencia de esta cima absoluta que es la autoconciencia; y, por otro lado, el protestantismo hace buenas migas con la realidad moral y jurídica gracias a su *ideología*, la cual, junto con la religión, es la fuente de todo contenido jurídico tanto en el derecho privado como en la organización política. En Alemania la Ilustración se encauzó hacia la teología; en Francia tomó en seguida una dirección contra la Iglesia. Todo lo referente a lo temporal en Alemania había sido mejorado ya por la Reforma; se habían suprimido ya aquellas perniciosas instituciones en las que se profesaba el celibato, la pereza y la inactividad, no había ningún bien improductivo de la Iglesia ni coacción alguna contra lo moral-objetivo, coacción que es manantial y motivo de vicios. No se daba aquella inusitada injusticia que brota cuando el poder espiritual se inmiscuye en el derecho profano, ni tampoco reinaba aquella otra situación injusta creada por la legitimidad que se reconocía a los reyes ungidos, que es tanto como decir la arbitrariedad de los príncipes, la cual, por ser arbitrariedad de los ungidos, había de ser mirada como divina y santa; muy al contrario, la voluntad se propone el derecho, la equidad y el bien del conjunto. Hasta tal punto se hallaba ya conciliado el principio del pensamiento. *El mundo protestante tenía en sí también la conciencia de que en la conciliación antes expuesta se halla el principio para el ulterior desarrollo del derecho*.

La conciencia intelectual y cultivada en lo abstracto puede dejar de lado la religión; pero la religión constituye la forma universal que adopta la verdad para la conciencia no abstracta. La religión protestante no consiente dos clases de conciencia moral; en el mundo católico, en cambio, se halla de un lado lo sagrado y, de otro, la abstracción frente a la religión, es decir, frente a su superstición y a su verdad. De esta voluntad

propia y formal se hace ahora el fundamento. El derecho, en la sociedad, es lo que la ley quiere, y la voluntad tiene un carácter de voluntad *individual*; por lo mismo el Estado, como agregado de muchos individuos, no es una unidad sustancial en sí y por sí ni la verdad del derecho en sí y por sí a la que debe acomodarse la voluntad de los individuos para ser una voluntad verdadera y libre, sino que se parte de átomos de voluntad, y a toda voluntad se la representa inmediatamente como absoluta.

Con esto se ha encontrado, pues, un *principio conceptual* para el Estado. Tal principio no es ahora ya alguno procedente de opiniones, como cuando se apela al instinto social, a la necesidad de seguridad de la propiedad, etc.; tampoco es un principio basado en ideas religiosas, como el que afirma el origen divino de la autoridad; sino que es el principio de la evidencia, la cual consiste en la identidad con mi autoconciencia, pero es todavía el principio de la verdad, el cual es preciso distinguir bien del anterior. Éste es un enorme descubrimiento sobre lo más interior y la libertad. La conciencia de lo espiritual es ahora esencialmente el fundamento, y con esto el dominio ha pasado a la *filosofía*. Se ha dicho que la *Revolución francesa* provino de la filosofía; y no sin fundamento se ha llamado a la filosofía *sabiduría mundana*, pues ella no es sólo la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino que es también la verdad en cuanto se hace viva en lo profano. No hay que mostrarse disconforme, pues, cuando se dice que la Revolución tuvo su primer incentivo en la filosofía. Pero esta filosofía comienza por ser únicamente pensamiento abstracto, no captación concreta de la verdad absoluta, en lo cual hay una inmensa diferencia.

El principio de la libertad de la voluntad, pues, ha entrado en vigor frente al derecho existente. Es cierto que antes de la Revolución los grandes fueron reprimidos por Richelieu, siendo abolidos sus privilegios; mas ellos, igual que el clero, conservaron todos sus derechos con respecto a la clase inferior. La situación general que ofrecía Francia en aquella época era la de un confuso agregado de privilegios que repugnaban al pensamiento y a la razón, era una situación insensata a la que se unía también la mayor depravación de costumbres y del espíritu, era un imperio de la injusticia que, con la incipiente conciencia de la misma, se hace injusticia desvergonzada. La presión temiblemente dura que pesaba sobre el pueblo, el compromiso en que se veía el gobierno de facilitar a la corte los medios necesarios para la voluptuosidad y el despilfarro, dieron el primer motivo de descontento. El nuevo espíritu se mostró activo; la opresión impulsó a hacer averiguaciones. Se vio que las sumas arrancadas a los sudores del pueblo no eran empleadas para los fines del Estado, sino que eran malbaratadas del modo más insensato. El sistema en conjunto del Estado pareció ser una injusticia. El cambio fue necesariamente violento por el hecho de que la transformación no fue efectuada por el gobierno. Y si éste no la llevó a cabo fue porque la corte, la clerecía, la nobleza y los parlamentos no quisieron, desatendiendo tanto a la necesidad como al derecho que es en sí y por sí, suprimir su posesión de privilegios; y también porque el gobierno, como centro concreto del poder estatal, no podía tomar como principio la voluntad particular abstracta ni podía, a partir de ésta, reconstruir el Estado; un último motivo es el de que el gobierno era católico, con lo cual el concepto de libertad y de la razón de las leyes no

constituía el motivo último y absoluto de obligación, ya que lo sagrado y la conciencia religiosa se hallan separados de esto.

El pensamiento, el concepto del derecho se hizo efectivo *de una sola vez*, y contra esto no pudo el antiguo tinglado de injusticias ofrecer resistencia alguna. Ahora se ha redactado una constitución, pues, teniendo presente el derecho, y es sobre este fundamento que debía basarse todo. Desde que el sol se halla en el firmamento y los planetas giran en torno suyo, no se había visto aún que el hombre se basara en su cabeza, esto es, en el pensamiento, y que construyera según éste la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el νοῦς rige el mundo; pero sólo ahora ha llegado el hombre a conocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Con lo cual era esto un magnífico amanecer. Todos aquellos que piensan han celebrado esta época. En aquel tiempo reinó una emoción excelsa; un entusiasmo del espíritu estremeció el mundo como si solamente ahora se hubiese logrado la conciliación real de lo divino con el mundo.

Ahora habrán de ocuparnos los dos momentos siguientes: 1.° El proceso de la Revolución en Francia. 2.° Cómo ésta vino a ser una etapa más en el desarrollo inherente a la historia universal.

[Los tres poderes y elementos propios del Estado]

La libertad tiene en sí una doble determinación: una se refiere al contenido de la libertad, a la objetividad de ésta, es decir, a la cosa misma; la otra se refiere a la forma de la libertad en la que el sujeto se sabe actuante. Pues el requerimiento de la libertad es que el sujeto se conozca en ella y en esto haga lo suyo, ya que su interés está en que la cosa llegue a efecto. Según esto hay que considerar los tres elementos y poderes del Estado dado en la realidad, si bien vamos a dejar los detalles para las «Lecciones de filosofía del derecho».

a) Las *leyes* de la racionalidad y del derecho en sí, la libertad objetiva o real: con esto tiene que ver la libertad de la propiedad y la libertad personal. Gracias a ello cesa toda sujeción proveniente del vínculo feudal y desaparecen todas aquellas determinaciones derivadas del derecho feudal, como son los diezmos y los censos. Se incluye, además, en la libertad real la libertad de la profesión, según la que al hombre le está permitido utilizar sus fuerzas del modo que bien le parezca y se le abre un libre acceso a todos los cargos públicos. Son éstos unos momentos de la libertad real que no descansan en el sentimiento, pues éste no excluye ni la servidumbre ni la esclavitud, sino que se fundan en el pensamiento y en la autoconciencia que la persona tiene de su ser espiritual.

b) Pero la gestión realizadora de las leyes es el *gobierno* en general. El gobierno es primero el encargado de aplicar formalmente las leyes y de mantenerlas; con respecto al exterior procura que se realice el fin del Estado, que es asegurar la independencia de la nación como una individualidad frente a otras; por último, con respecto al interior ha de

mirar por el bien del Estado y de todas sus clases, con lo cual viene a ser una administración. Pues no se trata únicamente de que el ciudadano pueda ejercer una profesión, sino que ha de sacar de ella un beneficio; no basta con que el hombre pueda utilizar sus fuerzas, ya que debe hallar además la ocasión de aplicarlas. En el Estado, pues, se da algo de tipo universal y una puesta en marcha de ello. Esta activación corresponde a una voluntad subjetiva, a una voluntad que determina y decide. Ya la creación de las leyes —el hallar estas determinaciones y establecerlas de un modo positivo— es una forma de esta activación. Para después quedan la promulgación y la realización. Y se suscita aquí la siguiente pregunta: ¿cuál ha de ser la voluntad que decida todo eso? La decisión última le corresponde al monarca; pero si el Estado se halla fundado en la libertad, quieren tener también parte en la decisión las muchas voluntades de los individuos. Pero los *muchos* son *todos*, y el dejar participar en las decisiones sólo a *unos pocos* parece un medio de información vacío y una enorme inconsecuencia, ya que todo individuo quiere tener que ver con aquello que luego ha de ser para él una ley. Los pocos deben *representar* a los muchos, pero a menudo lo que hacen no es sino *pisotearlos*. Por su parte, el dominio de la mayoría sobre la minoría no es menos una gran inconsecuencia.

c) Esta colisión de la voluntad subjetiva lleva aún luego a un tercer momento, al momento de la *convicción [Gesinnung]*, la cual representa la voluntad interna de las leyes y no es sólo costumbre, sino la convicción de que las leyes y la constitución en general son lo inamovible, y la de que el supremo deber de los individuos es el subordinar a ellas sus voluntades particulares. Puede haber muchas opiniones y criterios sobre las leyes, la constitución y el gobierno, pero la convicción debe ser la de que todas estas opiniones han de supeditarse y abandonarse ante lo sustancial del Estado. La convicción debe ser, además, la de que no hay nada más excelso ni más sagrado que el modo de sentir y querer del Estado; o la de que, si se cree que la religión es más excelsa y más sagrada, no se contiene en ella nada, sin embargo, que sea distinto de la constitución estatal o que se le oponga. Ciertamente que se considera una gran sabiduría el separar por completo, de la religión, las leyes y la constitución estatales, temiéndose, de una religión estatal, la mojigatería y el farisaísmo; pero aun cuando religión y Estado sean distintos según el contenido, son no obstante, en su raíz, una misma cosa, y las leyes tienen su máxima confirmación en la religión.

Hay que confesar aquí llanamente que con la religión católica no se hace posible ninguna constitución racional; pues gobierno y pueblo deben recíprocamente tener esa garantía última de la convicción, y pueden hallarla únicamente en una religión que no se oponga a la constitución política racional.

Platón, en su *República*, lo basa todo en el gobierno y establece como principio la convicción, y es por esto que lo carga todo en la educación. Diametralmente opuesta aparece la moderna teoría que lo confía todo a la voluntad individual. Pero en ella no hay garantía alguna de que dicha voluntad posea también la justa convicción que permita la existencia del Estado.

[Defectos del sistema monárquico francés. La Revolución. Napoleón Bonaparte. Situación política subsiguiente]

Es según estas determinaciones fundamentales que vamos a seguir ahora el curso de la *Revolución francesa* y la transformación del Estado a partir del concepto de derecho. Al comienzo no se hizo más que sentar los principios filosóficos puramente abstractos; no se contó con la convicción ni la religión. La primera organización política que hubo en Francia fue la constitución de la *realeza*: en la cúspide del Estado debía hallarse el monarca, al cual, junto con sus ministros, le correspondía la gestión gubernativa; el cuerpo legislativo, por el contrario, debía hacer las leyes. Pero esta organización delató en seguida una contradicción interna, pues todo el poder administrativo pertenecía al poder legislativo: el presupuesto, la cuestión de guerra y paz y el reclutamiento de la fuerza armada eran cosas que correspondían a la cámara legislativa. Todo quedaba comprendido bajo la ley. Pero el presupuesto, por su misma naturaleza, no es ninguna ley, pues se repite todos los años y quien ha de establecerlo es el poder gubernativo. Con esto se relaciona también el nombramiento indirecto de los ministros y de los funcionarios.—El gobierno, pues, quedó transferido a las cámaras, como en Inglaterra al parlamento.—Por otra parte, esta organización política se resentía de inspirar una desconfianza absoluta; la dinastía se hacía sospechosa porque había perdido su anterior poder, y los clérigos se negaban a prestar su juramento. Tal gobierno y tal organización no podían así subsistir y fueron derribados.

Pero un gobierno siempre lo hay. La pregunta es, por lo mismo: ¿a quién pasó ahora? En teoría el gobierno pasó al pueblo, pero en la práctica cayó en manos de la Convención Nacional y sus comités. En este momento dominan los principios abstractos de *libertad* y —tal como ésta se ofrece en la voluntad subjetiva— de *virtud*. La virtud tiene ahora que reaccionar contra los muchos que con su corrupción y sus viejos intereses, o también por los excesos de libertad y de sus pasiones, han sido infieles a la virtud. La virtud es aquí un simple principio y distingue sólo a aquellos que tienen convicción de aquellos que no la tienen. La convicción, por su parte, no puede ser reconocida y juzgada más que por la convicción misma. Con esto reina la *suspicacia*; pero la virtud, en cuanto se hace sospechosa, se halla ya condenada. La suspicacia adquirió un temible poder y llevó al cadalso al monarca cuya voluntad subjetiva era precisamente la conciencia religiosa católica. Robespierre hizo de la virtud el principio supremo, y puede decirse que este hombre se tomó muy en serio la virtud. Reinan ahora la *virtud* y el *terror*; pues la virtud subjetiva que gobierna sólo fundándose en la convicción lleva consigo la más temible tiranía. Ejerce su poder sin servirse de formas judiciales, y el castigo que impone es también muy simple: la muerte. Esta tiranía tenía que derrumbarse; pues esta horrible libertad consecuente, que tan fanática aparecía en su concentración, tenía en contra suya todas las inclinaciones, todos los intereses y la racionalidad misma. Aparece luego otro gobierno como los anteriores, sólo que el jefe y monarca es ahora un Directorio variable compuesto de cinco miembros que forman, si se quiere, una unidad moral, pero no una unidad individual. La suspicacia reinó también

entre ellos, este gobierno se halló asimismo en manos de las asambleas legislativas, y es por eso que tuvo el mismo destino que los anteriores, a saber, la caída, pues se había hecho patente la absoluta necesidad de que gobernara un *poder*.

Se levantó *Napoleón* como poder militar y ocurrió de nuevo que, un tiempo después, se puso al frente del Estado en calidad de una voluntad individual. Supo dominar y pronto reinó el orden en el interior. Dispersó a cuantos abogados, ideólogos y hombres de principios quedaban, y en adelante ya no imperó la desconfianza, sino el respeto y el temor. Con el enorme empuje de su carácter se dirigió luego hacia el exterior, sometió a toda Europa y propagó por todas partes sus instituciones liberales. *Jamás se obtuvieron mayores victorias, jamás se realizaron unas expediciones más geniales; pero tampoco se manifestó nunca con una luz más clara que entonces la impotencia de la victoria*.

El sentir de los pueblos, es decir, su sentimiento religioso y el de su nacionalidad, derribó finalmente a este *coloso*, y en Francia se instituyó de nuevo una monarquía constitucional, sobre la base de la Carta. Pero en ella se manifestó una vez más la oposición entre los sentimientos y la desconfianza. Los franceses se engañaron a sí mismos cuando proclamaban su adhesión a la monarquía, manifestándole rendimiento y amor y llenándola de bendiciones. Se representó una farsa que duró quince años. Pues aun cuando la Carta fue el pendón general y las dos partes la habían jurado, sin embargo en una de ambas partes el sentir era católico y en ella se hizo caso de conciencia el aniquilar las instituciones existentes. Con esto tuvo lugar un nuevo hundimiento y el gobierno fue derribado. Por fin, después de cuarenta años de guerras y de situación caótica, pudo un viejo corazón alegrarse de ver que se había acabado tan triste estado y que se inauguraba otro de mayor satisfacción general. Mas aunque ha quedado ahora solventada una cuestión capital, se sigue dando por un lado esa ruptura por parte del principio católico, y, por otro lado, existe la de la voluntad subjetiva.

Con respecto a esto último subsiste aún la imperfección de que la voluntad universal debe ser también la *empíricamente* universal, esto es, que los individuos como tales han de gobernar o tomar parte en el régimen. El *liberalismo*, no contento de que prevalezcan los derechos racionales y la libertad de la persona y de la propiedad, ni de que se dé una organización del Estado y haya en ella círculos de vida ciudadana sobre los que recae la gestión de los negocios públicos, ni de que los intelectuales influyan en el pueblo y reine en éste la confianza, opone a todo esto el principio de los átomos, es decir, de las voluntades individuales: todo debe hacerse por su expreso poder y su expreso consentimiento. Lo que hacen ellas, con ese formalismo de la libertad y con esa abstracción, es impedir que surja una organización sólida. La libertad se opone en seguida a las disposiciones concretas del gobierno, pues dimanan de voluntades particulares, con lo que son arbitrarias. La voluntad de los muchos derriba al ministerio, y entran ahora en él los que hasta este momento habían constituido la oposición; pero ésta, en tanto que ahora es el gobierno, tiene a su vez a los muchos en contra suya. Y va continuando así el movimiento y la inquietud. *Esta colisión, este nudo, este problema es aquello en lo que se detiene la historia y que ésta ha de resolver en tiempos futuros*.

[El liberalismo en las naciones románicas. Las direcciones seguidas por Austria, Inglaterra y Alemania]

Debemos ahora considerar la Revolución francesa como momento de la *historia universal*, pues este suceso lo es por su contenido, y la lucha del formalismo debe distinguirse bien de ello. Por lo que hace a su propagación exterior, casi todos los Estados modernos se adhirieron al mismo principio; en unos casos esto fue no sin resistencia, y, en otros, el principio fue introducido expresamente. El liberalismo dominó principalmente a todas las naciones románicas, es decir, al mundo católico romano: *Francia, Italia y España*. Pero en todas partes hizo bancarrota: primeramente en Francia, donde fue fabricado; luego en España y en Italia; y por cierto que fue por dos veces que sucumbió en los Estados donde se había introducido. El liberalismo dominó una vez en España a través de la Constitución napoleónica, y luego con la Constitución de las Cortes; en el Piamonte, por primera vez cuando este país estuvo incorporado al reino francés, y luego por obra de una insurrección; también en Roma y en Nápoles imperó dos veces. La abstracción del liberalismo, pues, partiendo de Francia recorrió el mundo románico, pero éste, debido a su servilismo religioso, se vio aherrojado a una falta de libertad política. Pues es un falso principio eso de que las cadenas que atan al derecho y a la libertad pueden ser cortadas sin que haya a la vez una liberación de la conciencia, como lo es también eso de que puede haber revolución sin una reforma. Con esto, los países mencionados volvieron a hundirse en su antiguo estado; en Italia ocurrió ello con alteraciones de la situación política externa. Venecia y Génova, estas antiguas aristocracias que, cuando menos, eran ciertamente legítimas, desaparecieron cual apolilladas soberanías despóticas. Nada pudo, a la larga, el poder externo: Napoleón consiguió forzar a España a adoptar la libertad tan poco como logró Felipe II forzar a Holanda a adoptar una actitud servil.

Frente a estas naciones románicas se hallan las otras, y en especial las protestantes. Austria e Inglaterra han permanecido fuera del círculo del movimiento interior y han dado grandes y enormes pruebas de su solidez. *Austria* no es un reino, sino un imperio, o sea, un agregado de muchas organizaciones estatales. Los principales de sus países no son de naturaleza germánica y permanecieron ajenos a las ideas liberales. No habiendo sido levantados de nivel ni por la cultura ni por la religión, los súbditos permanecieron en la servidumbre, y los grandes, en una vida rastrera, como en Bohemia; por otro lado, y dándose la misma situación de los súbditos, la libertad de los barones se afianzó con su dominación violenta, como fue el caso de Hungría. Austria, a causa de la dignidad imperial, renunció a la estrecha unión con Alemania y se deshizo de las muchas posesiones y derechos que tenía en dicho país y en los Países Bajos. Se encuentra ahora, en Europa, como una potencia política aparte.

Inglaterra se ha mantenido también, con grandes esfuerzos, sobre sus antiguas bases. La *constitución* inglesa, en esa general conmoción que hubo, se afianzó, a pesar de que ésta le tocó tanto más de cerca cuanto que en dicha constitución había una fácil posibilidad de procurar en todas las clases del pueblo un acceso a los principios franceses

de libertad e igualdad; era esto cosa factible dada la existencia del parlamento público, la costumbre de las asambleas públicas de todos los estamentos sociales, y también a causa de la libertad de prensa. ¿Fue acaso la nación inglesa demasiado obtusa en su cultura para comprender esos principios universales? Cierto es que en país alguno tuvo lugar una mayor reflexión ni hubo más disertaciones públicas sobre la libertad. ¿O fue ya la constitución inglesa una constitución tan absolutamente basada en la libertad y se hallaban en ella aquellos principios ya tan realizados que no podían suscitar ahora ninguna oposición, más aún, ni siquiera algún interés? La nación inglesa aprobó sin duda la emancipación de Francia, pero estaba orgullosamente segura de su propia constitución y de su libertad y, en lugar de imitar lo extranjero, lo que hizo fue reforzar su habitual actitud hostil hacia ello, y se vio pronto envuelta en una guerra popular contra Francia.

La *constitución de Inglaterra* viene compuesta de simples *derechos particulares* y de privilegios especiales: el gobierno es básicamente administrativo, es decir, salvaguarda el interés de todos los estamentos y clases, y las entidades particulares tales como iglesias, municipios, condados y sociedades cuidan de sí mismas, de modo que el gobierno en ningún país tiene menos trabajo que en Inglaterra. Esto es principalmente lo que los ingleses llaman su libertad, y es lo contrario de la centralización administrativa tal como se halla en Francia, donde hasta en el más pequeño de los pueblos el alcalde es nombrado por el ministerio o sus funcionarios subalternos. En ninguna parte se puede tolerar menos que en Francia el dejar a los demás que hagan algo: en esta nación el ministerio acapara todo el poder administrativo, que nuevamente ha de ser controlado por la cámara de diputados. En Inglaterra, por el contrario, todo municipio y todo círculo y asociación subordinados se ocupan de lo suyo. De este modo el interés general queda concretado, y el interés particular es sabido y querido en aquél. Estas instituciones que tienen por objeto el interés particular no consienten sistema universal alguno. Es por esto que los principios abstractos y universales nada dicen a los ingleses y son como vacíos para sus oídos.—Estos intereses particulares tienen sus derechos positivos que provienen de los antiguos tiempos del derecho feudal, y que se han mantenido en Inglaterra más que en ningún otro país. Tales derechos constituyen, al propio tiempo —y es esto la mayor de las inconsecuencias—, la máxima injusticia, de modo que Inglaterra es precisamente donde menos se dan unas instituciones garantizadoras de libertad real. En derecho privado y en libertad de la propiedad se hallan increíblemente retrasadas; piénsese tan sólo en los mayorazgos, con ocasión de los cuales a los hijos menores se les compran o proporcionan puestos en el ejército o en la clerecía.

El *parlamento gobierna*, aun cuando los ingleses no quieren verlo así. Y hemos de observar que se da aquí lo que en todas las épocas se ha considerado como el período de degeneración de un pueblo republicano, a saber, que se acude al soborno para ser elegido miembro del parlamento. Pero entre los ingleses se llama libertad incluso a la posibilidad de que los electores vendan sus votos y de que uno pueda comprarse una plaza en el parlamento.—Pero esta situación absolutamente inconsecuente y corrompida ofrece, sin embargo, la ventaja de dar lugar a un gobierno, es decir, a una mayoría de parlamentarios que son estadistas, que se han ocupado desde su juventud en los negocios del Estado y

han trabajado y vivido siempre en ellos. Y la nación tiene el buen sentido y la inteligencia de reconocer que ha de haber un gobierno estable y, por lo mismo, que ha de otorgar su confianza a un grupo de hombres experimentados en la función gubernativa; pues el pensamiento de la particularidad reconoce también la universal particularidad del conocimiento, de la experiencia y de la práctica que posee la aristocracia dedicada de un modo exclusivo al interés gubernativo. Esto es enteramente opuesto a la idea de los principios y de la abstracción que todo individuo puede tener de por sí y que, por otra parte, se halla en todas las constituciones y cartas.—Se suscita la cuestión de hasta qué punto la reforma ahora propuesta, realizada de un modo consecuente, consiente aún la posibilidad de un gobierno.

La existencia material de Inglaterra se funda en el comercio y en la industria y los ingleses se han identificado con la gran característica de ser los misioneros de la *civilización* en todo el mundo; pues su espíritu comercial los impulsa a explorar todos los mares y todos los territorios, a hacer alianzas con los pueblos bárbaros, a despertar en éstos nuevas necesidades y el conocimiento de la industria y, sobre todo, a crear en ellos unas condiciones de trato humano, a saber, el abandono de los actos de crueldad, el respeto a la propiedad y a la hospitalidad.

Alemania se vio recorrida por los vencedores ejércitos franceses, pero la nacionalidad alemana sacudió esta opresión. Un momento fundamental de Alemania son las leyes jurídicas que, por cierto, fueron motivadas por la dominación francesa, ya que ésta hizo ver las deficiencias de las anteriores instituciones. Desapareció por completo esa mentira que era el imperio. Éste se ha descompuesto en Estados soberanos. Los ligámenes feudales se hallan suprimidos, los principios de la libertad de la propiedad y de la persona han venido a ser los principios fundamentales. Todo ciudadano tiene acceso a los cargos públicos, siempre que se trate de un individuo capacitado y útil. El gobierno se basa en el mundo de funcionarios, mas por encima de ellos está la decisión personal del monarca, pues, como dijimos ya, se hace absolutamente imprescindible que haya uno que decida en última instancia. Sin embargo, tratándose de leyes fijas y de la organización concreta del Estado, hay que pensar que es bien poco, con respecto a lo sustancial, lo que queda reservado a la sola decisión del monarca. Ciertamente hay que considerar como una gran fortuna para un pueblo si le ha cabido en suerte un monarca de espíritu noble; no obstante, en un gran Estado esto no cuenta tanto, pues su fuerza estriba en su razón.

La existencia y la tranquilidad de los Estados pequeños se hallan más o menos garantizadas por otros mayores; por lo mismo, los primeros no son realmente Estados independientes y no tienen que pasar por la prueba del fuego de la guerra.—Como ya hemos dicho, puede participar en el gobierno cualquiera que tenga los conocimientos, la práctica y la voluntad moral que para ello se requieren. Deben gobernar los sabios, *ò aristoi*, no la ignorancia ni la vanidad de quien se dice más capacitado.—Por último, por lo que respecta a las propias creencias, notábamos ya que gracias a la Iglesia protestante tuvo lugar la conciliación de la religión con el derecho. No hay conciencia alguna santa ni religiosa que se halle separada del derecho temporal o se le oponga.

[Síntesis final de la filosofía de la historia]

Hasta aquí ha llegado la conciencia, y éstos son los momentos principales de la forma en la cual se ha realizado el principio de la libertad, pues la historia universal no es sino el despliegue de la conciencia de libertad. Mas la libertad objetiva y las leyes de la libertad real exigen la sumisión de la voluntad contingente, pues ésta es absolutamente formal. Cuando lo objetivo es en sí racional, el modo personal de pensar debe corresponder a esta razón, y luego se da también el momento esencial de la libertad subjetiva. Hemos considerado únicamente este progreso del concepto y hemos debido renunciar al atractivo de describir con mayor detalle la fortuna y los períodos de florecimiento de los pueblos, la belleza y magnitud de los individuos y el interés de su destino tanto en el sufrimiento como en el goce. Lo único que interesa a la filosofía es el esplendor de la Idea que brilla y se refleja en la historia universal. La filosofía escapa al tedio causado por los movimientos de las pasiones inmediatas en la realidad, para entregarse a la contemplación; su interés estriba en conocer el proceso de evolución de la Idea que se realiza, es decir, de la Idea de libertad, que existe sólo como conciencia de la libertad.

El hecho de que la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, sea el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituye la verdadera *teodicea*, la justificación de Dios en la historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es *la* intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Él mismo.

ÍNDICE

LECCIONES DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Introducción

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.editorialgredos.com

Depósito legal: M-37.802-2010
ISBN: 978-84-249-1758-6

Índice